Antara Al-Farabi dan Khomeini

FILSAFAT POLITIK ISLAM

YAMANI

PENGANTAR: JALALUDDIN RAKHMAT

PENERBIT MIZAN
KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM

Isi Buku

Transliterasi

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	n
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	’
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h̲	س	s	ع	‘	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

Pemikiran Politik Islam, dari Nabi Saw. via Al-Farabi hingga Ayatullah Khomeini

Jalaluddin Rakhmat

Beberapa waktu yang lalu Harvard mengundang Zayed Yasin, 22 tahun, mantan Presiden Harvard Islamic Society untuk berbicara dalam upacara pelantikan sarjana baru di almamaternya. Di dalamnya ia berusaha meyakinkan para pendengarnya bahwa jihad dalam Islam tak mesti berarti peperangan. Setiap amal yang dilakukan dengan sungguh-sungguh untuk kebaikan orang banyak sama dengan jihad, demikian kata Yasin. Sebuah ungkapan yang lazim dan segera mudah diterima? Tidak demikian halnya dengan Daniel Pipes, profesor sejarah di universitas yang sama, yang sudah amat *notorious* dengan pernyataan-pernyataannya yang memojokkan Islam. Baginya, melepaskan makna jihad dari peperangan dan terorisme adalah sesuatu yang menggelikan. Bahkan, dengan terus-terang ia menyamakan jihad dengan *Kampf*—dari kata *Mein Kampf* yang menjadi judul karya Hitler. Ia pun menuding Islam militan—maksudnya orang-orang seperti Yasin yang di mata Pipes berdosa karena ia aktif dalam mengumpulkan dana untuk organisasi bantuan kemanusiaan bagi Masjid Al-Aqsha—dengan Nazi.

Anda tak perlu kaget. Memang buat sebagian orang model Pipes—yang jangan-jangan jumlahnya tak sedikit juga—sekadar kata "Islam" saja sudah identik dengan keterbelakangan, fanatisme, ketertutupan, kekerasan, dan bahkan terorisme. Sedangkan politik Islam di mata mereka setali tiga uang belaka dengan otoritarianisme, despotisme, dan kediktatoran. Dengan demokrasi? *Islam is just not compatible at all!* Memang, kenyata-

annya, teori politik Islam tradisional cenderung memberikan penekanan kepada pemimpin, apakah itu disebut *khalifah, ahl al-hall wa al-'aqd, imam, sulthan*, dan sebagainya. Namun, di samping penekanannya kepada keadilan sebagai sifat yang mesti dimiliki pemimpin, tradisi pemikiran politik dalam Islam bukannya sama sekali tak mengenal unsur-unsur yang sekarang membentuk pengertian demokrasi. Musyawarah antara pemimpin dan para pengikutnya adalah suatu fenomena yang bahkan sudah ada sejak sejarah dini Islam.

Teori-teori politik Islam tradisional pun bukannya sama sekali tak mempromosikan musyawarah. Mereka bahkan bergerak hingga sejauh mempromosikan *ijmâ'*, suatu upaya mencari kesepakatan orang banyak berdasarkan pernyataan Nabi Saw. bahwa "*tangan Allah bersama kelompok* (*orang banyak*)", dan banyak lagi hadis sejenis lainnya. Kecenderungan ini tak terbatas pada dunia Sunni saja. Di kalangan Syi'ah yang kepercayaannya memberikan penekanan khusus kepada konsep *imâmah*, termasuk dalam konsep *wilâyah al-faqîh* (kepemimpinan ulama) yang dipromosikan oleh Ayatullah Khomeini, gejala yang sama juga mendapatkan tempat di dalamnya. Hal ini tak bisa terelakkan mengingat bahwa, bahkan sejarah kepemimpinan Nabi Muhammad Saw., dan para penerus-awalnya, tak kurang-kurang diwarnai oleh contoh-contoh sikap-sikap "demokratis" seperti itu.

Kepemimpinan Politik Islam dalam Sejarah Awal Islam

Tidak diragukan lagi bahwa Nabi Saw. datang tidak hanya untuk mengajarkan ibadah dan akhlak. Ia telah berjuang untuk menegakkan sistem politik Islam yang berasaskan keadilan. Ia telah menjadi imam yang adil. Tidak perlu dikemukakan di sini bukti-bukti yang berkenaan dengan *concern* Islam pada keadilan. Cukuplah di sini disebutkan bahwa para ahli fiqih *siyâsiy* klasik—berdasarkan Al-Quran dan Sunnah—menunjuk keadilan sebagai salah satu syarat iman yang sah.[1]

1 Kadang-kadang mereka mencantumkan kata *'adâlah* atau *'adl* seperti pada penjelasan Al-Mawardi, Abu Ya'la Al-Fura, atau Ibn Khaldun. Kadang-kadang mereka menggunakan kata berakhlak mulia seperti pada syarat-syarat imam yang dikemukakan oleh Ibn Sina, Al-Farabi, 'Abdul Malik Al-Juwaini, Ibn Hazm. *Al-Fiqh 'Alâ Al-Madzâhib Al-Arba'ah* 5: 461, menyimpulkan: "Mereka sepakat bahwa imam disyaratkan harus Muslim, mukallaf, merdeka, laki-laki, Quraisy, *adil, alim, mujtahid, pemberani, memiliki wawasan yang benar*, sehat pendengaran, penglihatan, dan pembicaraan. "Ibn Taimiyah, walaupun menolak syarat-syarat klasik ini, karena dianggapnya tidak realistis, menegaskan bahwa

Akan tetapi, segera setelah Rasulullah Saw. wafat, yang memegang kepemimpinan politik bukan lagi tokoh ideal seperti Nabi. Abu Bakar r.a.—seperti dinyatakan oleh 'Umar r.a.[2]—dipilih secara tergesa-gesa, tetapi Allah menyelamatkan umat dari kejelekannya. Abu Bakar mengakui bahwa ia bukan orang yang paling baik untuk menduduki jabatan khalifah.[3]

Ia tidak dipilih secara *ijmâ'*, seperti yang diyakini oleh kebanyakan orang. Para *mu'arrikh* menyebutkan sejumlah orang yang berlindung di rumah Fathimah r.a.: 'Abbas, Salman, 'Ammar ibn Yasir, Al-Barra' ibn 'Azib, Sa'ad ibn Abi Waqqash, 'Utbah ibn Abi Labhab, Abu Dzar, Miqdad ibn Al-Aswad, Ubay ibn Ka'ab, Thalhah ibn Ubaidillah, kelompok Bani Hasyim, sekelompok Muhajir dan Anshar.[4]

Mereka menganggap 'Ali ibn Thalib k.w. berdasarkan *nash* penunjukan oleh Nabi Saw., berhak untuk menjadi khalifah. Ia dipandang lebih adil, lebih *faqîh*, dan lebih dekat dengan Rasulullah Saw. Akan tetapi, setelah Fathimah r.a. wafat, 'Ali berbaiat kepada Khalifah Abu Bakar r.a. yang kemudian diikuti oleh kelompoknya.

Sa'ad ibn 'Ubadah, calon pemimpin dari kalangan Anshar yang tidak terpilih, pun tidak melakukan perlawanan. 'Ali ibn Abi Thalib malah memberikan dukungan intelektual terhadap Abu Bakar dan 'Umar. Ia sering membantu mereka dalam mengatasi masalah-masalah hukum, walaupun ia tidak menduduki jabatan apa pun.

Dalam menghadapi kesenjangan antara *das Sollen* dan *das Sein*—yang tidak terlalu besar—umat terpecah kepada kelompok pendukung *das Sollen* dan kelompok pendukung *das Sein*. Pada zaman Abu Bakar dan 'Umar, kedua kelompok ini—setelah konflik yang juga tidak besar—

---

keadilan beserta amanah adalah dua kualitas esensial pemerintahan Islam (lihat Qamarauddin Khan, *The Political Thoughts of Ibn Taymiyah*, Islamabad: Islamic Research Institution, 1973).

2 *Shahih Bukhari, Kitab Al-Hudûd*, "Bab Rajm Al-Hubla".

3 Ketika diangkat menjadi khalifah, Abu Bakar berkhutbah: "Sesungguhnya dalam posisi ini aku bukanlah yang paling baik di antara kamu. Ketahuilah kadang-kadang setan menguasai diriku. Bila aku baik bantulah aku. Bila aku jelek luruskan aku. Taati aku selama aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Jika aku maksiat kepada Allah dan Rasul-Nya, kalian tidak wajib menaatiku." (Khutbah ini diungkapkan dengan bermacam-macam redaksi pada *Ibn Hisyam* 4: 340; *Al-Thabari*, 3: 303; *Al-Imâmah wa Al-Siyâsah*, 16; *Ibn Katsir*, 5: 248; *Târîkh Al-Khulafâ'*, 47; *Al-Halabiyah*, 3: 397; *Kanz Al-'Ummal*, 3: 129.)

4 *Musnad Ahmad*, 1: 155; *Al-Thabari*, 2: 466; *Ibn Al-Atsir*, 2: 124; *Ibn Katsir*, 5: 246; *Ibn Abi Al-Hadid*, 1: 123; *Târikh Al-Khulafâ'* 45; *Ibn Hisyam*, 4: 338; *Tarikh Al-Khamis*, 1: 188; *Ibn 'Ad Rabbih*, *Tarikh Abi Al-Fida*, 1: 156; *Al-Halabiyah*, 3: 394.

bergabung mendukung keduanya. Sehingga, seperti dikatakan Maududi, Abu Bakar, dan 'Umar berhasil menegakkan sistem politik yang adil: pemerintahan berdasarkan musyawarah, amanah, kekuasaan hukum, jiwa demokrasi, dan anti-*'ashabiyah.*

Kualifikasi Pemimpin dalam Pemikiran Islam Sepanjang Sejarah

Lalu, sebenarnya apa sajakah kualifikasi pemimpin menurut para pemikir politik Islam? Adalah Al-Farabi yang memiliki *concern* mengenai pewenang tertinggi dalam pemerintahan ini. Al-Farabi menyebutnya dengan *al-ra'îs al-awwal li al-madînah al-fâdhilah wa ra'îs al-ma'mûrah min al-ardh kulliha* (Pemimpin Tertinggi Negara Utama dan Pemimpin Oikumene Dunia).

Di antara sifat-sifat pemimpin yang disebutkannya ialah: "... bijak, berbadan kuat, bercita-cita tinggi, baik daya pemahamannya, kuat daya hafalannya, sangat cerdas, fasih berbicara, cinta kepada ilmu, sanggup menanggung beban dan kesulitan karenanya, tidak rakus kepada kenikmatan jasmani, cinta kepada kejujuran, mulia jiwanya, adil dan teladan bagi semua orang—hatta terhadap diri dan keluarganya—serta berani dan paling awal."

Kemudian dia melanjutkan, "Terhimpunnya semua syarat dan sifat ini dalam diri seseorang adalah sesuatu yang jarang terjadi. Apabila semua ini terpenuhi dalam diri seseorang, dialah sang pemimpin. Kalau tidak, orang yang paling banyak memiliki sifat-sifat tersebutlah yang dapat menjadi pemimpin. Apabila tidak ada seorang pun yang memenuhi sifat-sifat tersebut secara maksimal, namun ada dua orang, yang satu bijak (hakim) dan lainnya memiliki sifat-sifat yang lain, maka kedua-duanya menjadi pemimpin secara bersama. Dan masing-masing orang saling melengkapi satu dengan yang lainnya. Apabila sifat-sifat ini ada pada lebih dari dua orang, dan mereka saling mengerti, maka semuanya adalah para pemimpin yang dihormati.

Sementara itu, Syaikh Al-Ra'is Ibn Sina menyatakan dalam kitabnya, *Al-Syifa'*, Bab "Penentuan Khalifah dan Imam", sebagai berikut:

> "... Kemudian wajib bagi seorang pemimpin untuk mewajibkan patuh kepada orang yang akan menggantikannya. Suksesi ini tidak boleh terjadi melainkan dari sisinya, atau berdasarkan *ijmâ'* para

ahli senior atas seseorang yang secara publik dan aklamasi diakui sebagai orang yang mandiri dalam politik, kuat secara intelektual, bermoral mulia—seperti berani, terhormat, cakap mengelola, dan arif dalam hukum syariat—sehingga tiada orang yang lebih dikenal darinya.

"Ditetapkan kepada mereka bahwa apabila terjadi perselisihan atau pertikaian lantaran dorongan hawa nafsu, atau mereka sepakat (menetapkan) orang yang tidak memiliki keutamaan-keutamaan ini, dan yang tidak layak, maka mereka akan kafir kepada Allah Swt.

"Suksesi (*istikhlâf*) dengan cara *nash* adalah lebih benar, karena ia tidak menyebabkan perpecahan, perselisihan, dan pertikaian ..." (lihat Ibn Sina, *Al-Syifâ'*, h. 451).

Al-Qadhi Abu Ya'la Al-Gharra' dalam kitab *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*, menyatakan:

"Orang yang layak menjadi pemimpin harus memenuhi empat syarat, yaitu (1) berasal dari keturunan Quraisy; (2) memenuhi sejumlah syarat, seperti layaknya seorang hakim (*qâdhî*), merdeka, akil, balig, berilmu, dan adil; (3) arif dalam urusan peperangan, politik, dan pelaksanaan hukum-hukum *hudûd* sehingga rasa belas-kasihnya tidak menghalanginya dari berbuat adil, serta memiliki sikap membela umatnya; dan (4) yang paling utama dalam ilmu dan agama di antara mereka."

Al-Mawardi, teoretisi-utama politik Sunni memerinci dalam kitabnya *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah* bahwa:

"Orang yang layak menyandang kepemimpinan, harus memenuhi tujuh syarat, yaitu (1) adil dengan keseluruhan persyaratannya; (2) berilmu pengetahuan sehingga mampu berijtihad dalam kasus-kasus yang dihadapi dan ketetapan-ketetapan hukum; (3) memiliki kesempurnaan indra seperti pendengaran, penglihatan, dan pembicaraan agar dengannya ia bisa melaksanakan tugasnya sendiri; (4) Tak memiliki cacat tubuh yang bisa

menghalangi dinamika kerja dan tindakan segera; (5) memiliki kemampuan menggagas yang dapat melahirkan strategi kepemimpinan rakyat dan pengaturan kemaslahatan; (6) berani dan tangguh sehingga mampu mempertahankan negara dan melawan musuh; (7) nasab sang pemimpin hendaklah dari keturunan Quraisy, dan mendapatkan kesepakatan (konsensus)." (Lihat *Al-A<u>h</u>kâm Al-Sulthâniyyah*, 6).

Masih tentang kualifikasi pemimpin, dalam bukunya, *Al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun menulis:

"Syarat-syarat jabatan ini ada empat; ilmu, keadilan, kemampuan, dan keselamatan indra dan anggota tubuh dari hal-hal yang bisa mempengaruhi cara berpendapat dan bertindak. Adapun syarat kelima, yakni keturunan Quraisy, masih diperselisihkan. Syarat berilmu pengetahuan juga jelas, karena dia akan bisa menjalankan hukum-hukum Allah apabila dia mengetahuinya. Hal yang tidak diketahuinya tidak boleh diajukan sebagai (ketetapan) hukum dan perintahnya. Berilmu pengetahuan yang dimaksudkan tidak akan memadai kecuali jika ia seorang mujtahid, mengingat taklid adalah suatu kekurangan; sementara kepemimpinan menuntut kesempurnaan dalam karakteristik dan watak ..." (Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 135).

'Abd Al-Malik Al-Juwaini (Imam Al-Haramain), dalam kitabnya, *Al-Irsyâd;* Al-Qalqasyandi dalam bukunya, *Ma'âtsir Al-Inâfah fi Ma'âlim Al-Khilâfah* (1: 31), pasal kedua, bab syarat-syarat *imâmah*; dan Ibn Hazm Al-Andalusi, di antara para ulama yang lain, umumnya mengungkapkan kualifikasi-kualifikasi yang sama, dengan beberapa variasi kecil.

Wilâyah dan *Imâmah* dalam Pandangan Syi'ah

Uraian tentang kepemimpinan Islam dalam pandangan Syi'ah bertolak dari konsep *wilâyah* dan *imâmah*. *Wilâyah* adalah konsep luas yang meliputi juga *imâmah* dan *wilâyah bâthiniyyah*, sedangkan *imâmah* adalah kepemimpinan (*zi'âmah*), pemerintahan (*<u>h</u>ukûmah*) dan *riâsah 'âmmah*

dalam urusan dunia dan agama, yang terdapat pada diri Nabi Saw. dan para imam sesudah Nabi.

Pembahasan akan dimulai dengan konsep *wilâyah*. Menurut Murtadha Muthahhari, kata *walâ, walâyah, wilâyah, walî, maulâ,* dan derivat lainnya, banyak sekali disebut dalam Al-Quran. Sebagai kata kerja disebut 124 kali, dan sebagai kata benda disebut 112 kali. Ini menunjukkan betapa pentingnya Al-Quran memandang masalah *wilâyah*.

Pokok-Pokok Kepemimpinan

Dalam Islam, kepemimpinan didasarkan atas empat dasar falsafi (*philosophische grondslagen*):

Pertama, Allah adalah hakim mutlak seluruh alam semesta dan segala isinya.

Allah adalah *malik al-nâs*, pemegang kedaulatan, pemilik kekuasaan, pemberi hukum. Manusia harus dipimpin dengan kepemimpinan Ilahiah. Sistem hidup yang bersumber pada hal ini disebut sistem Islam, sedangkan sistem hidup yang bukan bersumber pada kepemimpinan Ilahiah disebut kepemimpinan jahiliah. Hanya ada dua pilihan untuk kepemimpinan: *Allah* atau *thâghût.*

Kedua, kepemimpinan manusia (*qiyâdah a-basyariyyah*) yang mewujudkan hakimiyah Allah di bumi ialah nubuwwah.

Nabi tidak saja menyampaikan *al-qânûn al-ilâhî* dalam bentuk Kitabullah, tetapi juga pelaksana *qânûn* itu. "Seperangkat hukum saja tidak cukup untuk memperbaiki masyarakat. Supaya hukum sanggup menjamin kebahagiaan dan kebaikan manusia, diperlukan adanya kekuatan eksekutif atau pelaksana," begitu tulis Khomeini.[5] Para nabi diutus untuk menegakkan keadilan, menyelamatkan masyarakat manusia dari penindasan. Hal ini tidak dapat dicapai hanya dengan *ta'lîm* dan *tazkiyah* saja, tetapi juga diperlukan *qudrah* dan *hukûmah*. Karena, "Nabi telah menegakkan pemerintahan Islam dan *imâmah* keagamaan sekaligus."

Ketiga, garis *imâmah* melanjutkan garis nubuwah dalam memimpin umat.

---

5 Salim Azzam (Ed.), *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1983, h. 122.

Setelah zaman para nabi berakhir dengan wafatnya Rasulullah Saw., kepemimpinan umat dilanjutkan oleh para imam yang diwasiatkan oleh Rasulullah dan *ahl al-bait*-nya. Setelah zaman para nabi, datang zaman "para imam". Jumlah imam ada dua belas. Yang pertama adalah 'Ali ibn Abi Thalib, dan yang terakhir adalah Muhammad ibn Al-Hasan Al-Mahdi Al-Muntazhar, yang sekarang dalam keadaan gaib. Imam Mahdi mengalami dua *ghaibah: ghaibah shughrâ*, yakni ketika ia bersembunyi di dunia fisik, dan mewakilkan kepemimpinannya kepada *nawâb al-imâm* (wakil imam); dan *ghaibah kubrâ*, yaitu setelah 'Ali ibn Muhammad wafat, sampai kedatangannya kembali pada akhir zaman. Pada *ghaibah kubrâ* inilah kepemimpinan dilanjutkan oleh para *faqîh*.

Keempat, para *faqîh* adalah khalifah para imam dan kepemimpinan umat dibebankan kepada mereka.

Kepemimpinan Islam adalah kepemimpinan yang berdasarkan hukum Allah. Oleh karena itu, pemimpin haruslah orang yang paling tahu tentang hukum Ilahi. Setelah para imam tiada, kepemimpinan harus dipegang oleh para *faqîh* yang memenuhi syarat-syarat yang akan kita bicarakan kemudian. Bila tak seorang *faqîh* pun memenuhi syarat, harus dibentuk "majlis fukaha". Prinsip ini dengan jelas tampak pada Pasal 5, Konstitusi Republik Islam Iran:

> "Selama *ghaib*-nya Imam Zaman (semoga Allah segera menghadirkan kembali beliau), pemerintahan dan kepemimpinan bangsa berpindah kepada *faqîh* yang adil dan takwa, yang mengenal keadaan-keadaan masanya; berani, pandai, dan memiliki kemampuan administratif; diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat. Bila tidak ada *faqîh* yang diakui oleh mayoritas rakyat, pemimpin, atau Dewan Kepemimpinan, yang terdiri atas para *faqîh* yang memiliki persyaratan tersebut di atas, akan mengemban tanggung jawab ini, sesuai dengan Pasal 107."

Pengertian Faqîh *dan Kualifikasi* Faqîh

Faqîh adalah Muslim yang sudah mencapai tingkat tertentu dalam ilmu dan kesalehan. Seorang *faqîh* disyaratkan "harus mengetahui semua

peraturan Allah; mampu membedakan sunnah yang sahih dan yang palsu, yang mutlak dan yang terbatas, yang umum dan yang khusus. Ia juga harus mampu menggunakan akalnya untuk membedakan hadis dari situasi lain, situasi *taqiyah* atau situasi lain, serta memahami kriteria yang telah ditetapkan".

Secara terperinci, seorang *faqîh*, antara lain, harus mencukupi syarat-syarat berikut:

(1) *faqâhah*: mencapai derajat *mujtahid muthlaq* yang sanggup melakukan *istinbâth* hukum dari sumber-sumbernya.

(2) *'adâlah*: memperlihatkan ketinggian kepribadian, dan bersih dari watak buruk. Hal ini ditunjukkan dengan sifat *istiqâmah, al-shalâh,* dan *tadayyun.*

(3) *kafâ'ah*: memiliki kemampuan untuk memimpin umat; mengetahui ilmu yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat, cerdas, matang secara kejiwaan dan ruhani.

Pasal 109 Konstitusi Republik Islam Iran, menyatakan:

"Berikut adalah persyaratan-persyaratan dan sifat-sifat para pemimpin atau para anggota Dewan Kepemimpinan:

a. berilmu dan takwa; dua hal yang dituntut untuk fungsi-fungsi mufti dan *marja'.*

b. memiliki kemampuan, keberanian, dan kekuatan politik serta sosial, dan memiliki kemampuan mengatur yang diperlukan untuk pemimpin."

Lalu apa kewajiban para ulama? Ain Najaf, dalam *Qiyâdah Al-'Ulamâ' wa Al-Ummah* menyebutkan enam tugas ulama:

1. Tugas intelektual (*al-'amal al-fikri*): ia harus mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Ia dapat mengembangkan pemikiran ini dengan mendirikan majelis-majelis ilmu, pesantren, atau hauzah; menyusun kitab-kitab yang bermanfaat bagi manusia yang meliputi Al-Quran, hadis, *aqâid, fiqh, ushûl fiqh,* ilmu-ilmu *'aqliyyah,* matematika, *târîkh,* ilmu bahasa, kedokteran, biologi, kimia dan fisika; serta membuka perpustakaan-perpustakaan ilmiah.

2. Tugas bimbingan keagamaan: ia harus menjadi rujukan (*marja'*) dalam menjelaskan halal dan haram. Ia mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam.
3. Tugas komunikasi dengan umat (*al-ittishâl bi al-ummah*); ia harus dekat dengan umat yang dibimbingnya. Ia tidak boleh terpisah dan mem-bentuk kelas elit. Akses pada umat diperolehnya melalui hubungan langsung, mengirimkan wakil ke setiap daerah secara permanen, atau menyampaikan khutbah.
4. Tugas menegakkan syiar Islam: ia harus memelihara, melestarikan, dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam. Ini dapat dilakukannya dengan membangun masjid, meramaikannya, dan menghidupkan ruh Islam di dalamnya; dengan menyemarakkan upacara-upacara keagamaan dan merevitalisasikan maknanya dalam kehidupan yang aktual; dan dengan menghidupkan sunnah Rasulullah Saw. sambil menghilangkan bid'ah-bid'ah jahiliah dalam pemikiran dan kebiasaan umat.
5. Tugas mempertahankan hak-hak umat: ia harus tampil membela kepentingan umat, bila hak-hak mereka dirampas. Ia harus berjuang "*meringankan penderitaan mereka dan melepaskan belenggu-belenggu yang memasung kebebasan mereka*" (Al-A'râf [7]: 157).
6. Tugas berjuang melawan musuh-musuh Islam dan kaum Muslimin: ulama adalah mujahidin yang siap menghadapi lawan-lawan Islam, tidak saja dengan pena dan lidah, tetapi juga dengan tangan dan dadanya. Mereka selalu mencari *syahâdah* sebagai kesaksian atas komitmennya yang total terhadap Islam.

Dengan melihat kedudukan, sifat, dan kewajiban ulama seperti dalam sistem falsafi *wilâyah faqîh*, kita memahami betapa beratnya tantangan yang dihadapi para fukaha Syi'ah. Mereka harus menjadi *faqîh*, intelektual, pemimpin politik, pelindung umat, dan bahkan ... pemimpin militer. Muthahhari sendiri, dalam *Al-Wala wa Al-Wilâyah* (Wali dan Wilayah) menulis:

(1) Seorang *wali* mengingatkan manusia akan musuh-musuhnya dan menanamkan semangat berjuang dan melawan penindas.

(2) Seorang *wali* menanamkan cinta kepada keindahan Ilahiyah.
(3) Seorang *wali* menanamkan kepada manusia kebencian akan maksiat dan dosa.
(4) Seorang *wali* menunjukkan asal mula perintah, petunjuk, dan hukum yang harus dipatuhi.
(5) Seorang *wali* melatih manusia untuk melindungi dan memelihara benteng ideologi di atas dengan segala risikonya.
(6) Seorang *wali* mengajari manusia untuk memegang teguh dan menjaga syariat setelah memerangi dan menundukkan nafsu-nafsunya yang rendah.
(7) Seorang *wali* menanamkan pada diri manusia hasrat untuk *taqarrub* kepada Allah, berkhidmat kepada manusia, berbuat baik dan penyayang pada semua makhluk Allah.

Dalam konsep Syi'ah, kepemimpinan manusia bersumber pada kepemimpinan Ilahiah. Allah memilih manusia sebagai khalifah di bumi. Untuk keselamatan manusia, dipilih-Nya manusia yang sudah mencapai kesempurnaan dalam sifat dan perkembangan kepribadiannya. Manusia-manusia ini adalah para nabi yang menjadi imam dalam urusan agama, dan pemimpin dalam urusan kemasyarakatan. Para nabi dilanjutkan oleh para *aushiya.* Dan para *aushiya* dilanjutkan oleh para *faqîh.* Kepemimpinan manusia, dengan demikian, merupakan keberadaan kepemimpinan Allah atas manusia.

Islam dan Demokrasi

Kalau diruntut sejarahnya, demokrasi baru masuk dalam khazanah pemikiran Islam dan dianggap sebagai nilai yang baik, baru pada akhir paro abad ke-19. Saat negara-negara Islam ketika itu di seluruh belahan bumi kondisinya nyaris serupa: bergumul dengan kolonialisme, ditindas, dan diperintah oleh penguasa atau raja yang tiran. Dalam kondisi demikian, mereka mendengar gagasan demokrasi yang berasal dari Barat, yang menaruh penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, menekankan kebebasan pendapat dan partisipasi rakyat dalam mengambil keputusan. Mulailah mereka berbicara mengenai demokrasi sambil mengatakan bahwa

sesungguhnya Islam itu demokratis, karena Islam mengakui hak-hak asasi manusia. Buku-buku yang ditulis pemikir Islam pada permulaan abad ke-20 yang membicarakan Islam dan demokrasi memandang demokrasi sebagai sesuatu yang positif.

Waktu itu demokrasi diartikan sebagai penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, partisipasi dalam pengambilan keputusan, di samping diartikan juga sebagai persamaan di depan hukum. Istilah keadilan baru diartikan sebatas persamaan atau boleh jadi keadilan didefinisikan sebagai persamaan.

Di Barat sendiri, sebelum Amerika menyatakan kemerdekaannya, demokrasi itu tidak populer. Baru setelah Revolusi Prancis menggulingkan kekuasaan yang tiranis—konon mengilhami Kemerdekaan Amerika—istilah ini baru populer, meskipun pada waktu Revolusi Prancis itu sendiri kata demokrasi tidak disebut-sebut. Di situ hanya disebutkan idiom-idiom *egalité*, *fraternité*, *liberté* (persamaan, persaudaraan, dan kebebasan). Boleh jadi karena istilah demokrasi itu sendiri sejak zaman Aristoteles dan Plato, sampai Abad Pertengahan hingga Revolusi Prancis, tidak mempunyai arti yang baik. Demokrasi dalam kurun ini merupakan istilah untuk pemerintahan massa yang bodoh, sehingga tidak begitu menarik minat orang. Baru ketika Amerika muncul dan melemparkan istilah demokrasi yang kemudian menyebar ke seluruh dunia, istilah demokrasi memiliki makna positif; sehingga siapa saja menyebut negerinya sebagai negeri yang demokratis. Asal tahu saja, negeri komunis pun menyebut dirinya negeri demokrasi seperti Republik Demokrasi Korea, Republik Demokrasi Vietnam, dan sebagainya.

Ketika demokrasi memiliki muatan makna positif inilah orang-orang Islam berbicara bahwa Islam itu demokratis. Oleh karena itu, umatnya harus memperjuangkan demokratisasi. Menyebut Islam itu demokratis sebenarnya hanya untuk menyederhanakan perjuangan Islam yang terlalu panjang kalau disebut satu-persatu, seperti Islam itu memperjuangkan keadilan, menuntut perdamaian, dan seterusnya. Untuk menyederhanakannya, dikatakan bahwa Islam itu demokratis.

Pada perkembangan berikutnya, istilah demokratis itu sendiri mengalami dinamika, karena ada dialektika dengan *social conditioning* dan *cultural setting*. Istilah demokrasi menjadi penuh embel-embel seperti

demokrasi terpimpin, demokrasi organik Franco di Spanyol, demokrasi sosialis Nasser di Arab, demokrasi Pancasila, dan sebagainya. Menaruh predikat atau embel-embel di belakang istilah demokrasi ini menyebabkan makna demokrasi yang mulanya positif itu menjadi bias dan lama-kelamaan istilah itu menjadi tidak menarik. Karena demokrasi yang ditempeli embel-embel itu tidak lain hanya mengaburkan esensi demokrasi itu sendiri.

Belakangan, para pemikir Islam tidak lagi menggunaan istilah demokrasi dengan alasan pengertiannya terlalu kabur. Tema demokrasi yang selama ini dipakai, diganti dengan tema tauhid. Tauhid itu sendiri berarti pengesaan Tuhan, suatu keyakinan bahwa hanya Tuhan yang besar. Semua manusia sama di hadapan Tuhan. Idiom-idiom demokrasi, seperti konsep kebebasan, persamaan, dimasukkan dalam tema tauhid. Dalam tauhid, ada kebebasan manusia, ada pengakuan bahwa satu kelompok manusia tidak boleh menindas kelompok yang lain. Bisa dimaklumi kemudian jika buku-buku mutakhir para pemikir Islam, kecuali pemikir Indonesia, tidak lagi mengagung-agungkan istilah demokrasi, melainkan meluaskan makna tauhid.

Salah satu inti demokrasi adalah pemilihan umum. Negara yang menyatakan diri menganut demokrasi pasti mengadakan pemilihan umum. Apakah kemudian pemilihan umum ini hanya merupakan ritus saja atau secara substansial mencerminkan demokrasi, itu adalah persoalan kedua. Yang penting pemilihan umum memenuhi prinsip-prinsip yang disepakati.

Kemudian prinsip dewan perwakilan. Salah satu ciri demokrasi itu adalah adanya wakil rakyat, mengingat bahwa tidak mungkin semua rakyat bisa mengambil keputusan karena terlalu banyak. Oleh sebab itu, perlu ada wakil-wakilnya. Demokrasi yang langsung dari rakyat hanya bisa dijalankan pada zaman Athena. Sekarang ini tidak mungkin lagi setiap orang berpartisipasi, dan karena itu semua negara menjalankan dewan perwakilan.

Kemudian, ciri demokrasi yang ketiga adalah pers yang bebas. Kehidupan masyarakat industri ditandai dengan semacam sistem kontrol dari rakyat berupa pers atau opini publik. Opini publik ini diwujudkan di dalam pers, maka pers harus diberikan kebebasan seluas-luasnya. Semua

negara mengakui kebebasan pers. Kata "bebas" harus disebut karena merupakan prinsip yang disepakati sebagai salah satu ciri demokrasi itu.

Kemudian ada distribusi kekuasaan (*distribution of power*). Prinsip ini mungkin berasal dari khazanah klasik. Aristoteles pernah membagi pemerintahan berdasarkan distribusi kekuasaan. Kekuasaan yang dia sebut *cratein-kratos* berpusat pada beberapa orang, dan disebut plutokrasi. Memang, menurut Aristoteles maupun Plato, bentuk pemerintahan yang paling baik adalah plutokrasi.

Sekarang pun karena demokrasi itu menunjuk banyak orang, harus ada distribusi kekuasaan. Kekuasaan itu tidak boleh berpusat pada satu orang. Konsep itu dijabarkan oleh Montesquieu dengan pemisahan tiga kekuasaan: eksekutif, yudikatif, dan legislatif. Sekarang semua negara menunjukkan adanya pemisahan tiga kekuasaan tersebut. Kabinet, lembaga perwakilan yang berwibawa, dan kehakiman yang independen merupakan ciri utama negara demokrasi.

Ketika orang-orang Islam mencoba merumuskan bentuk pemerintahan dan merujuk pada ajaran-ajaran Islam, mereka menemukan bahwa pandangan mereka bergerak dalam sebuah spektrum, mulai dari yang paling *populist* (berorientasi pada rakyat) sampai yang paling *statist* (berorientasi pada negara).

Di antaranya adalah konsep *wilayâh al-faqîh*—pemerintahan para *faqîh*—yang dikembangkan oleh kalangan Syi'ah. Konsep ini bukan hanya datang dari Imam Khomeini. Beberapa tokoh lain pun mencoba merumuskannya: Jawad Mughniyyah, Muhammad Baqir Shadr, dan Kazhim Hairi. Yang paling *populist* adalah rumusan Jawad Mughniyyah, sedangkan yang paling *statist* adalah Hairi. Shadr lebih dekat pada yang *populist*, sedangkan Khomeini lebih cenderung pada yang *statist*.[6]

Sebagian orang menganggap *wilayâh al-faqîh* sangat otoriter. Sehingga menarik melihat kenyataan bahwa di dalam konsep tersebut ada spektrum yang bergerak dari *popular sovereignty* (kedaulatan rakyat) sampai *state*

6 Untuk pembahasan lengkap mengenai spektrum pemikiran *wilâyah al-faqîh* ini, lihat T.M. Aziz, "Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought", dalam *Message of Thaqalayn*, Jil. 1, no. 2, Januari 1994.

sovereignty (kedaulatan negara). Atau, kalau memakai istilah politik, mulai dari yang demokratis sampai yang otoritarian.

Jadi, yang menjadi masalah di kalangan Islam bukanlah bentuk pemerintahan, melainkan derajat pemerintahan. Yakni, sampai sejauh mana suatu pemerintahan memerintah. Bisa saja ada pemerintahan yang sangat demokratis tetapi tidak kuat, ia tidak betul-betul memerintah. Yang memerintah bisa saja tuan-tuan tanah, sementara keputusan-keputusan pemerintah bisa dengan mudah dianulir oleh lembaga-lembaga lobi. Sebaliknya, ada negara-negara yang tidak demokratis tetapi kuat, semisal Singapura.

Tampaknya, kalangan pemikir Islam belakangan ini tidak lagi mempermasalahkan bentuk pemerintahan. Yang penting, keadilan dan kesejahteraan rakyat terjamin. Atau, lebih baik satu pemerintah otoriter ketimbang kekuasaan yang terbagi di antara banyak tuan tanah.

Sikap seperti itu tidak hanya dikemukakan oleh orang Islam saja. Samuel P. Huntington dalam *The Third Wave* mendefinisikan-ulang demokrasi. Bahkan, menurut saya, apa yang ia lakukan itu adalah revisi terhadap konsep demokrasi. Yang ia tekankan antara lain adalah *accountability*: seberapa jauh rakyat dipertimbangkan dalam pengambilan keputusan. Huntington tidak memasukkan Iran sebagai salah satu negara yang demokratis. Padahal, ulama di sana hanyalah sejenis partai yang berusaha menjaga akuntabilitas pemerintah.

Wilâyah Al-Faqîh di Republik Islam Iran

Di Iran ada tiga pemilu: untuk memilih presiden, anggota-anggota parlemen (semacam DPR di sini), dan majelis ulama atau disebut Dewan Ahli yang bertugas untuk mengangkat *Rahbar* atau *Walî Faqîh*. Yang dipilih adalah orang, bukan partai, dan mereka ini sangat *accountable* terhadap konstituennya.

Yang khas di Iran adalah pemilihan ulama-ulama yang akan duduk di Dewan Wali. Lembaganya disebut *Syura-ye Negahbân*, yang anggotanya para *faqîh*.

Tampaknya, inilah jawaban terhadap problem yang dihadapi oleh kaum Muslim dalam menerapkan demokrasi. Dalam demokrasi, sumber

kedaulatan adalah kehendak rakyat, sedangkan dalam Islam, adalah kehendak Tuhan. Ada hukum yang berasal dari kehendak rakyat, misalnya hukum pajak. Ada juga yang berasal dari kehendak Tuhan.

Tugas Dewan Wali adalah menguji undang-undang yang dibuat oleh parlemen: apakah undang-undang itu bertentangan dengan kehendak Tuhan atau tidak. Kadang-kadang, mereka juga membuat rancangan undang-undang, yang sumbernya adalah kehendak Tuhan, lalu disodorkan kepada parlemen untuk dirumuskan ke dalam peraturan yang lebih spesifik dan praktis. Dengan demikian, untuk menjadi sebuah hukum positif diperlukan pengesahan dari Dewan Wali. Meskipun demikian, lembaga ini bukanlah badan legislatif.

Sedangkan tugas parlemen adalah mengesahkan menteri-menteri, meskipun yang mengusulkan itu presiden. Parlemen bisa menolak karena ia memang mempunyai hak penuh untuk menguji calon-calon menteri yang diajukan.

Kesimpulannya, otoritas tertinggi ada di tangan rakyat, karena rakyat yang memilih parlemen, presiden, dan Dewan Ahli. Hanya *Rahbar* yang dipilih secara tidak langsung oleh rakyat, yakni melalui Dewan Ahli.

Saat ini, banyak anggota Parlemen Iran adalah ulama. Ini karena dalam sistem pemilu langsung seperti yang diterapkan di negeri ini, terpilihnya seseorang banyak dipengaruhi oleh jaringan-jaringan komunikasi yang ia kuasai. Karena ulama sering memberikan ceramah dan memberi pengajian di mana-mana, otomatis ia banyak dikenal dan dipilih rakyat.

Dalam hal-hal tertentu, sistem politik di Iran dilengkapi dengan mekanisme referendum. Misalnya, jika ada anggota parlemen yang meninggal dunia atau gugur keanggotaannya karena satu dan lain hal, maka diadakanlah pemilihan lagi di distrik yang bersangkutan, yakni distrik tempat anggota parlemen tersebut. Ini karena pemilihan di Iran menggunakan sistem distrik.

Kalau seorang anggota parlemen melakukan kesalahan, pengadilan yang akan menangani kasusnya. Kalau ia terbukti bersalah, berdasarkan keputusan pengadilan itulah ia kehilangan keanggotaannya. Di sana tidak dikenal istilah *recalling*. Seseorang menjadi anggota parlemen sampai habis masa jabatannya, yakni sampai pemilu berikutnya.

Di Iran, demokrasinya berlangsung tanpa pesta. Tidak ada kampanye besar-besaran. Bahkan lagi, sepanjang yang saya ketahui, tidak terjadi pembelian suara. Di negara-negara lain, semisal Filipina, suara rakyat terkonsentrasi hanya pada beberapa tokoh. Ini yang berbeda dengan di Iran. Di Iran, terdapat banyak tokoh. Ini antara lain yang menyebabkan sulit terjadi pembelian suara. Seorang pengamat Barat pernah mengatakan, tidak jelas siapa sebenarnya yang memimpin Iran. Dia mendasarkan pengamatannya di Qum, yang memang mempunyai banyak tokoh.

Ada ilustrasi yang menarik mengenai soal ini. Seorang birokrat Iran pernah mengalami kesulitan dalam mengurus paspor seseorang yang meminta tolong kepadanya. Karena mempunyai jalinan komunikasi sampai ke *Rahbar*, ia mencoba memanfaatkannya untuk menyelesaikan masalahnya. Ia *toh* gagal juga. Dengan kata lain, kekuasan di Iran sangat terdistribusi. Menurut para ahli, inilah sebetulnya ciri demokrasi.

Namun, mengapa pengalaman yang menarik ini jarang diungkap?

Menurut saya, penyebabnya adalah adanya stereotipe negara-Islam pasti antidemokrasi, apalagi Iran yang dipimpin oleh para ulama. Oleh karena itu, sejak awal para pengamat Barat menempatkan Iran dalam kelompok negara-negara antidemokrasi. Ketika diingatkan kepada mereka bahwa salah satu ciri demokrasi adalah distribusi kekuasaan, mereka mengatakan bahwa apa yang terjadi di Iran adalah situasi *chaotic* (kacau). Ketika terjadi perdebatan keras, misalnya antara golongan liberal dan konservatif, maka itu ditafsirkan sebagai perpecahan. Mereka seolah melupakan kenyataan bahwa dalam setiap negara yang menerapkan asas demokrasi hampir selalu terjadi perbedaan-perbedaan tajam. Para pengamat di media Barat juga tidak memakai istilah oposisi untuk Iran, melainkan pertentangan (baca: perpecahan) antara kelompok fundamentalis Islam yang radikal melawan kelompok moderat.

Akhirnya, perlu ditekankan bahwa bentuk pemerintahan Islam adalah hasil ijtihad orang-orang Islam terhadap *nash* (teks suci), suatu upaya untuk menyelaraskan kehendak rakyat dan kehendak Tuhan. Kebutuhan untuk menyelesaikan dualisme tersebut tidak hanya dihadapi oleh orang-orang Syi'ah, melainkan juga kaum Muslim lainnya. Sistem *wilâyah al-faqîh* yang dikembangkan di Iran itu hanyalah salah satu bentuk eksperimen.

Tentang Buku ini

Setahu saya, di tengah beberapa buku tentang Ayatullah Khomeini dan Republik Islam Iran yang diprakarsainya, sebelum ini tak ada buku dalam bahasa Indonesia yang secara khusus membahas pemikiran politik sang Ayatullah yang terkenal dengan *wilâyah al-faqîh* itu. Padahal, lepas dari pro-kontra tentangnya, model pemerintahan seperti itu adalah sebuah inovasi, bahkan di kalangan Syi'ah sendiri. Lebih dari itu, inilah suatu upaya pertama dalam praktik yang berusaha mengombinasikan pemikiran yang pada awalnya amat tradisional dengan unsur-unsur pemerintahan modern, bahkan dengan unsur-unsur demokrasi.

Meskipun baru merupakan studi awal, apa yang dilakukan oleh buku ini kiranya telah mengisi kekosongan yang ada di negeri kita selama ini. Nilainya makin besar ketika kita dapati buku ini mengungkapkan pemikiran politik Al-Farabi, seorang filosof yang terkenal dengan pemikiran-pemikiran politiknya. Paparan yang cukup mendalam tentang pemikiran politik Al-Farabi ini saya harap menjadikan publik pembaca Indonesia lebih tahu bahwa sesungguhnya pemikiran politik Islam memiliki akar-akar yang jauh ke dalam filsafat Islam Abad Pertengahan, bahkan ke dalam filsafat Yunani. Perbandingan yang dilakukan oleh penulisnya atas pemikiran Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini akan menunjukkan benang merah yang tak terputus antara pemikiran—bahkan juga praktik—politik modern Islam, setidaknya *wilâyah al-faqîh,* dengan tradisi panjang filsafat Islam. Ditambah perhatian khusus yang diberikan oleh si penulis terhadap demokrasi sebagai ikon teori politik modern, buku ini menjadi suatu karya rintisan yang cukup lengkap untuk menampilkan-kembali pemikiran politik Islam di panggung pergulatan manusia zaman kiwari.

Mabruk untuk Yamani, dan selamat membaca untuk Anda![]

Prawacana

Bismillahirrahmanirrahim,

Awalnya adalah riset penulis di salah satu universitas di AS. Ketika itu ada dua topik utama yang menjadi minat penulis. Pertama adalah filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd. Dan yang lainnya adalah tentang filsafat politik Islam. Nah, sehubungan dengan topik riset yang disebut belakangan, penulis berkesempatan untuk mempelajari filsafat politik Al-Farabi—filosof politik Islam *par excellence*—antara lain, dari Prof. Muhsin Mahdi yang dianggap sebagai salah satu pakar-terbaiknya di bidang ini. Sedikitnya dua makalah penulis hasilkan dari riset ini.

Sejak saat itu, kapan saja ada kesempatan, penulis selalu berupaya untuk menambah pengetahuan dan wawasan tentang pemikir Islam Abad Pertengahan ini. Hingga suatu saat—dalam mata kuliah Politik Modern Islam—penulis memilih untuk menulis makalah-akhir berupa perbandingan antara pemikiran politik Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini. Alasan pemilihan topik ini penulis jelaskan dalam Pendahuluan dan Bab 1 buku ini juga. Nah, ditambah berbagai makalah lain dan tulisan lain penulis tentang kedua pemikir yang dipisahkan oleh jarak berabad ini, tanpa sengaja telah cukup bahan-awal bagi penulisan suatu buku kecil mengenai (suatu kasus) dalam filsafat politik Islam.

Tadinya, sungguh tak terpikirkan untuk mengumpulkan bahan-bahan tersebut sebagai cikal-bakal sebuah buku. Hingga suatu saat, beberapa

sejawat penulis mendorong-dorong agar bahan-bahan tersebut dituntaskan untuk menjadi sebuah buku. Alasan mereka pada waktu itu umumnya berkenaan dengan perlunya dilakukan studi kasus dalam rangka penelitian tentang konsep negara Islam yang—pada awalnya—mencuat kembali dengan berdirinya Republik Islam Iran (RII). Studi seperti ini diperlukan untuk melihat feasibilitasnya dalam sebuah dunia yang telah begini jauh meninggalkan sumber-sumber Abad Pertengahannya, sekaligus memeriksa apakah secara umum konsep negara berdasarkan Islam memiliki peluang untuk dicobakan di dalamnya. Sebuah alasan yang masuk akal, memang.

Maka, sedini tahun 1994 penulis pun berusaha mengumpul-ngumpulkan semua bahan yang ada sambil pelan-pelan melengkapinya dengan berbagai bahan lain di sana-sini. Bab Pendahuluan—selain Prawacana ini, tentu saja—Bab 7, Bab 8, dan Lampiran malah merupakan bahan-bahan yang hampir-hampir baru sama sekali.

Sayangnya, keragu-raguan penulis akan kelayakterbitan buku ini telah menjadikannya terkatung-katung untuk waktu tak kurang dari lima tahun lamanya. Hingga, pada akhir 1999, penulis berkesempatan memperbaiki kembali draf naskah yang telah selesai lima tahun sebelumnya itu. Akan tetapi, lagi-lagi, upaya ini belum berhasil mencapai titik-akhirnya. Alasan utama bagi terkatung-katungnya proyek penerbitan buku ini adalah keragu-raguan yang itu-itu juga—khususnya mengenai kurang-lengkapnya uraian penulis tentang sejarah pemikiran politik Islam pada umumnya (Bab 5). Hampir saja penulis memutuskan untuk membuang bab tersebut dan membatasi buku ini pada suatu upaya eksklusif untuk menyoroti dan memperbandingkan pemikiran politik Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini. Akan tetapi, akhirnya penulis justru memutuskan untuk mempertahankan bab tersebut meskipun ia ditulis secara sekadarnya. Terus-terang, penulis tiba-tiba seperti disadarkan bahwa keragu-raguan itu sebenarnya berakar dari semacam kesombongan. Yakni, seolah-olah karya penulis ini haruslah bagus dan sempurna (padahal siapakah penulis sehingga harus bisa menghasilkan sebuah buku seperti itu?). Apalagi jika buku tersebut ternyata memiliki peluang—sekecil apa pun—untuk memberikan manfaat kepada pembacanya?

Akhirnya, datanglah era baru pasca-Soeharto di Indonesia yang membuka kran aspirasi sebagian kelompok Muslim negeri ini—yang selama

lebih dari tiga puluh tahun tersumbat—untuk menawarkan kembali negara (berdasarkan syariat) Islam sebagai alternatif terhadap apa yang mereka lihat sebagai kegagalan berbagai bentuk negara sekuler selama ini.

Perdebatan pun berkembang menjadi amat dinamis, bahkan kadang-kadang memanas hingga menimbulkan kekhawatiran akan timbulnya konflik yang kontraproduktif. Pendukung negara Islam kadang-kadang bersikap begitu "fanatik" sehingga memandang konsep ini secara amat eksklusif, *oversimplified*, dan secara apa adanya menganggapnya bisa menjadi *panacea* instan bagi setiap problema kemanusiaan. Risikonya bukan saja kecetekan pandangan, melainkan juga kecenderungan autoritarian. Sementara itu, para penentangnya juga cenderung menggeneralisasi dan mendakwa secara—maaf—agak serampangan bahwa setiap bentuk negara berdasarkan syariat pasti menyimpan di dalamnya potensi penggagahan terhadap demokrasi, pluralisme, dan segenap upaya pemberdayaan rakyat—khususnya pemberdayaan kaum perempuan. Dengan kata lain, segenap upaya—bahkan meskipun baru merupakan pemikiran dan aspirasi—untuk menuju pendirian sebuah negara sedemikian harus dihalang-halangi dengan segala cara. Tak pelak, meskipun berada di kutub lain, pandangan seperti ini juga mencerminkan kecetekan wawasan dan sebentuk lain autoritarianisme tak-demokratis juga. Karena, bukankah demokrasi justru mengharuskan penganutnya untuk memberi kesempatan dan peluang bagi pemikiran apa pun untuk berkembang dan diperjuangkan, sejauh tidak dilakukan dengan cara-cara pemaksaan dan kekerasan?

Maka, lagi-lagi beberapa sejawat penulis mendorong-dorong agar buku-kecil ini diterbitkan apa adanya saja. Berbekal kesadaran-kesadaran di atas, tak tersisa lagi alasan bagi penulis untuk menunda-nunda penerbitan buku ini.

Akhirnya, dengan *'inayah* Allah Swt., dukungan keluarga (khususnya ketika saya sedang studi di negeri orang) dan beberapa teman—termasuk adik saya MK yang tak henti-hentinya mendorong penerbitan buku ini—dan khususnya teman-teman di Penerbit Mizan termasuk Hernowo dan Ahmad Baiquni serta krunya—khususnya Sdr. Dudung Ridwan yang dengan tekun membaca dan mengoreksi naskah awal buku ini ketika masih acak-acakan—lahirlah buku sederhana yang sekarang berada di

tangan pembaca ini. Sebelum yang lain-lain, terima kasih (secara *fudhûli*, atau secara jarak jauh, [kemungkinan] tanpa yang bersangkutan mengetahuinya) mesti penulis sampaikan kepada Angela Sherzad, salah seorang rekan kuliah penulis, yang makalahnya banyak penulis manfaatkan bagi penulisan biografi Al-Farabi. Untuk *'inayah*-Nya dan semua dukungan itu saya sampaikan syukur dan ucapan terima kasih yang amat tulus. Tanpa itu semua, niscaya bahan-bahan penyusunan buku ini tak akan pernah memiliki nilai yang cukup bagi sebuah penerbitan. Juga bagi Anda, pembaca, yang mau membaca buku ini dan siap memaafkan banyak kekurangan yang saya sadari dimiliki oleh karya ini.

Akhirnya, terima kasih dan permohonan maaf saya kepada istri saya, LA, dan anak-anak saya—MI, MK, dan AR serta SR (anak-keempat saya, yang pada masa studi saya pada waktu itu belum lagi melihat dunia)—atas segenap dukungan dan toleransinya terhadap kekurangan-kekurangan saya sebagai suami dan ayah, yang sebagiannya diakibatkan secara langsung oleh kegiatan saya melakukan riset dan, pada gilirannya, menuliskannya ke dalam buku ini. Juga kepada kedua orangtua saya (semoga Allah mengampuni dan merahmati keduanya) yang dengan caranya sendiri-sendiri telah banyak menyumbang bagi terciptanya kemampuan saya—betapa pun *dha'if*-nya—untuk bisa melahirkan karya ini. Yang bisa saya berikan sebagai imbalan hanyalah doa saya agar ganjaran bagi segenap pengorbanan itu, dan pahala yang saya harapkan dicurahkan dari khazanah kedermawanan-Nya atas upaya saya ini, dapat kiranya saya bagi dengan mereka. Semoga, sekecil apa pun, karya ini bisa dicatat sebagai sumbangan nyaris tanpa harga saya bagi siapa saja yang mendapatkan manfaat darinya. Kabulkanlah ya Allah.

Jakarta, Medio Juni 2002 (awal Rabi' Al-Tsani 1423)

Yamani

Pendahuluan

Apa Itu Filsafat Politik Islam

Setiap pemaparan tentang filsafat politik Islam tidak bisa tidak harus bermula pada pembagian-klasik filsafat Islam ke dalam dua bagian. *Pertama*, filsafat teoretis, atau dalam tradisi Islam disebut sebagai *al-ḫikmah al-nazhariyyah*, dan yang *kedua* adalah filsafat praktis atau *al-ḫikmah al-'amaliyyah*. Yang pertama terkait dengan hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya, sedangkan yang kedua terkait dengan segala sesuatu sebagaimana seharusnya. Maka, jika filsafat teoretis terkait dengan fisika, metafisika, dan psikologi, filsafat praktis terkait dengan etika, ekonomi, dan politik. Etika mengatur tentang bagaimana seharusnya individu berperilaku, ekonomi—dalam pengertian klasik—mengatur pengelolaan rumah tangga, sedangkan politik mengatur pengelolaan suatu kota (*politea*) atau negara. Nah, filsafat praktis mesti didasarkan atas filsafat teoretis. Dengan kata lain, di mana filsafat teoretis berakhir, di situlah filsafat praktis bermula. Maka, tidak heran jika setiap pembahasan tentang ketiga bagian filsafat praktis itu selalu bermula dari pembahasan tentang Tuhan—bagaimanapun ia dipahami—tentang alam semesta, dan tentang posisi manusia berhadapan dengan Tuhan maupun alam semesta serta apa tujuan-akhir keberadaan manusia di alam semesta ini. Selanjutnya, ketiganya diatur berdasarkan pemahaman kita tentang relasi-relasi tersebut serta tujuan akhir segala urusan penciptaan. Perlu disadari dalam kerangka ini bahwa filsafat

Abad Pertengahan—termasuk di dalamnya filsafat Islam yang lahir pada era itu—memandang penciptaan sebagai bersifat teleologis (*telos* berarti tujuan). Di sisi lain, seluruh dunia ciptaan ini beroperasi atas suatu "mekanisme" yang tertib dan teratur—dalam terminologi Islam disebut sebagai sunnah Allah. Lebih dari itu, pada dasarnya alam semesta merupakan cerminan (*teophany* atau *tajalliyât*) Allah Swt., termasuk di dalamnya manusia. Terhadap alam semesta, manusia dalam khazanah intelektual Islam kadang-kadang disebut sebagai jagad cilik (mikrokosmos atau *al-'âlam al-shaghîr*) *vis a vis* jagad gede (*al-'âlam al-kabir*) alam semesta itu. Dengan kata lain, sebagaimana alam semesta adalah cerminan Allah, manusia adalah cerminan alam semesta. Oleh karena itu, adalah logis untuk mencoba menjelaskan mekanisme beroperasinya alam semesta dengan pemahaman akan (sifat-sifat) Allah Swt. Dan, pada gilirannya memahami psikologi, sebagaimana juga fisiologi manusia, sebagai replika mekanisme alam semesta tersebut. Adalah dalam filsafat (politik) Al-Farabi kesemuanya ini ditampilkan secara jelas. Itu sebabnya, meskipun di permukaan tampak sebagai suatu filsafat politik, pemikiran Al-Farabi lebih tepat disebut sebagai filsafat psikologis, filsafat kenabian (*prophetic philosophy*), atau bahkan filsafat ketuhanan.[1]

Meskipun demikian—khususnya dalam sejarah pramodernnya—tak ada filsafat atau pemikiran politik yang sedikit atau banyak tak didasarkan pada filsafat teoretis. Tak terkecuali pemikiran politik kiwari sebagaimana tampak dalam teori *wilâyah al-faqîh* Ayatullah Khomeini. Meskipun lebih sering tampak sebagai politik yang sangat praktis—di mata tak sedikit orang bahkan tampil sebagai pragmatisme, kalau tak malah penyalahgunaan politik untuk tujuan-tujuan rendah atau obskurantis—*wilâyah al-faqîh* sebenarnya didasarkan pada sebuah filsafat politik yang tak kurang-kurang bersifat mistikal di samping rasional. Dalam kasus Ayatullah Khomeini, seperti akan saya ungkapkan dalam Bab 6, pengaruh yang dominan muncul dari apa yang disebut sebagai filsafat hikmah. Yakni suatu aliran

1 Meskipun banyak dipengaruhi oleh filsafat Yunani, filsafat Islam memiliki sedikitnya dua ciri yang membuatnya bisa disebut demikian. *Pertama*, di samping keyakinannya bahwa filsafat Yunani banyak memiliki unsur-unsur yang sejalan dengan ajaran Islam, para filosof Muslim tak segan-segan melakukan modifikasi untuk meng-"Islamisasi"-kannya. *Kedua*, pada kenyataannya para filosof Muslim banyak memperkenalkan isu-isu baru yang tidak ditemukan dalam filsafat Yunani (mengenai ini, lihat Bab "Sumbangan Kaum Muslim kepada Filsafat", dalam *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, Mizan, 2002.

filsafat yang menggabungkan epistemologi peripatetik (*masy-syâiyyah*) yang silogistik-rasional dan illuminisme Islam (*isyrâqiyyah*) yang bersifat mistikal.

Untuk memberikan gambaran umum tentang sejarah filsafat politik Islam, di bawah ini dipaparkan ikhtisar pemikiran politik para filosof Muslim, mulai dari Al-Kindi hingga Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun. (Mengingat sifatnya yang lebih mistikal, filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd tak disinggung di dalamnya.)

Sejarah Filsafat Politik Islam[2]

Fihrist-nya Ibn Al-Nadim menyusun daftar sejumlah "kitab politik" (*kutubuhû al-siyâsiyyat*) oleh Al-Kindi—yang disebut-sebut sebagai filosof pertama dalam sejarah pemikiran Islam. Di antaranya terdapat sebuah risalah tentang politik (*siyâsah*) dan risalah lain tentang pemerintahan massa (*siyâsah al-'ammah*); keduanya sudah tidak ditemukan lagi. Risalah-risalah selebihnya membicarakan tema-tema etika, termasuk kebajikan individu. Minat Al-Kindi pada etika sebagai gambaran utama politik dapat ditegaskan dari karya-karyanya yang masih terselamatkan.

Selanjutnya, tibalah Al-Farabi—sang filosof politik Muslim. Al-Farabi dikenal sebagai "guru kedua" setelah Aristoteles, si "guru pertama". Dia adalah filosof Islam pertama yang berupaya menghadapkan, mempertalikan, dan sejauh mungkin menyelaraskan filsafat politik (Yunani) klasik dengan Islam, dan berupaya membuatnya bisa dimengerti di dalam konteks agama-agama wahyu. Karyanya yang paling terkenal, *Al-Madînah Al-Fâdhilah* (Kota atau Negara Utama) berkenaan dengan pencapaian kebahagiaan melalui kehidupan politik dan hubungan antara rezim yang paling baik menurut pemahaman Plato dan hukum Ilahiah Islam. Kalau dalam Plato kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara (*politea*) yang ideal, dalam Al-Farabi kesempurnaan dan kebahagiaan puncak hanya dapat diperoleh dalam negara ideal yang sempurna pemerintahannya, yang dipimpin oleh raja-filosof yang identik dengan pemberi hukum dan imam. Meskipun berwarna politik, karya-utamanya ini dapat dipandang sebagai ikhtisar seluruh pemikirannya, meliputi epistemologi

---

2 Disarikan dari Hans Daiber, "Political Philosophy" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, Jil. 2, Routledge, London dan New York, 1996, hh. 841-885.

(khususnya psikologi pengetahuan), filsafat wujud, dan etika. Ketimbang menganggapnya sebagai suatu risalah politik, para ahli cenderung memandang *Al-Madînah Al-Fâdhilah* sebagai suatu "filsafat kenabian" (*prophetic philosophy*).

Tujuan filsafat politik Al-Farabi ini beberapa waktu kemudian dikembangkan pula dalam *Rasâ'il Ikhwân Al-Shafâ'* (Risalah Persaudaraan Suci/Tulus), sebuah ensiklopedi yang dihimpun sebelum 349 H/959-60 M oleh para penulis dan simpatisan anonim Ismâ'iliyyah. Maksud pengajaran mereka adalah membersihkan jiwa dan memperbaiki watak dengan pengetahuan tentang "hal-hal intelektual" (*al-umûr al-'aqliyyah*). Pengetahuan mengenai soal-soal seperti ini membawa keselamatan di hari kemudian. Selain itu, *Rasâ'il* memuat paragraf-paragraf yang lebih banyak mengungkapkan gagasan pelik dan rumit mengenai filsafat politik yang didasarkan atas Al-Farabi. Manusia dibagi menjadi tiga kelompok: elit (*khawâshsh*), yang dapat mengetahui "misteri-misteri agama"; massa ('*awwâm*), yang mempunyai akses kepada aspek esoterik agama, yaitu kewajiban-kewajiban agama seperti shalat, puasa, dan sebagainya; serta akhirnya kelas "menengah" (*mutawassithûn*) yang dapat merenungkan dan memikirkan dogma agama, menafsirkan Al-Quran dalam pengertian harfiah dan kiasan serta dapat menggunakan pertimbangan/penalaran bebas (*ijtihâd*). Ketidaksamaan manusia mendorong *Ikhwân* membedakan tujuh kelas dalam masyarakat: seniman, usahawan, perekayasa bangunan, penguasa, pengabdi (pelayan), penganggur, dan para sarjana ilmu agama (ulama), serta ilmu-ilmu lain. Orang yang mempunyai hak-hak istimewa dan orang kaya dikecam dan dicela karena tidak mempunyai tanggung jawab moral terhadap tetangganya yang miskin, yang tidak memiliki banyak harta dan sangat percaya pada akhirat. *Ikhwân* mengkritik kondisi sosial masanya dan kebejatan moral manusia. Mereka membuat daftar kebobrokan sejumlah pekerjaan, termasuk penguasa zalim dan khalifah, yang tidak ditunjuk dan diangkat oleh Nabi Saw. Namun, pada saat yang sama, *Ikhwân* sadar bahwa negara profetik seperti Muhammad Saw. masih mungkin terpenuhi. Di bawah pengaruh (teori) keimanan Syi'ah dan filsafat politik Platonik-Aristotelian Al-Farabi, mereka mengembangkan negara utopian, "negara spiritual utama" (*madînah fâdhilah rûhâniyyah*) sebagai lawan dari "pemerintahan jahat". Negara utopian ini terbangun

dari manusia-manusia yang bajik, bijaksana, dan tulus hati, yang dalam suatu hierarki "seniman", "pemimpin", "raja", dan "agamawan" saling membantu dan bekerja sama untuk mencapai kebahagiaan tertinggi di hari nanti. Rakyat, para seniman, membutuhkan petunjuk hukum Ilahi, *Nâmûs*, karena manusia adalah gabungan dari empat jiwa, yaitu jiwa tumbuhan (vegetatif), hewan, rasional, dan malaikat, yang mencerminkan empat tahap jalan manusia menuju kesempurnaan dan yang menjadikan manusia dapat memilah antara yang baik dan yang buruk. Sesuai dengan disposisi/watak (*jibillah*) alami manusia yang beragam, termasuk kecerdasannya, jiwa rasional menyebabkan manusia memperoleh pengetahuan, menaati hukum Ilahi seperti yang diwahyukan kepada Nabi Saw. dan diajarkan oleh para imam dan mewujudkan "negara spiritual yang utama".

Selanjutnya, kita dapat menemukan suatu pendekatan baru pada pemikiran filosof Muslim yang datang setelah itu, yakni Ibn Miskawaih (lahir di Rayy 320 H/932 M dan konon wafat pada 421 H/1030 M), yang—seperti yang akan ditunjukkan—lebih menekankan "politik personal" (istilah yang digunakan oleh *Ikhwân Al-Shafâ')*. Kebajikan ditentukan oleh kebijaksanaan (*al-hikmah*), hukum (*al-syarî'ah*) dan tradisi (*al-sunnah*). Miskawaih yakin bahwa karakter manusia dibentuk oleh praktik (*'âdab, tadarrub*), tetapi karena perbedaan antarmanusia, manusia membutuhkan bantuan dan pertolongan sesamanya serta harus hidup bersama mereka dengan cinta (*mahabbah*) dan persahabatan (*shadâqah*). Selain itu, ketidaksamaan di antara manusia merupakan dasar alasan mengapa setiap orang harus mencari kebahagiaannya sendiri melalui pengembangan karakter sempurna (*al-kamâl al-khulqî*). Di sini, kesejahteraan individu berhadapan dengan kesejahteraan negara.

Menginjak kepada filsafat politik Ibn Sina, menurutnya manusia "tidak dapat menempuh kehidupan yang benar jika ia terasing sebagai individu sendirian". Ia membutuhkan masyarakat, dan karena struktur hierarkis masyarakat—seperti dalam Plato, masyarakat dapat dibagi menjadi penguasa, seniman, dan pelayan—para anggotanya saling bergantung satu sama lain. Oleh karena itu, mestinya ada keadilan dan relasi-relasi sosial di antara manusia. Manusia harus taat kepada pembuat hukum, nabi, dengan menunaikan kewajibannya kepada Tuhan (*'ibâdât*) dan kepada sesama manusia (*mu'âmalât*). Berbeda dengan *Laws*-nya Plato,

syarî'ah Islam merupakan satu-satunya jalan hidup di dunia ini hingga di hari nanti.

Kehidupan di bumi sekarang ini sebagai prasyarat bagi kehidupan di akhirat nanti menegaskan minat Ibn Sina dalam politik. Jadi, lebih banyak daripada yang dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Farabi, masyarakat sebagai konteks kehidupan manusia merupakan prasyarat bagi kesempurnaan manusia. Oleh karena itu, "para warga negara perlu dijadikan baik agar kota dapat terwujud", sedangkan "bagi Al-Farabi, kota itu ada untuk membuat manusia menjadi baik". Sesuai dengan pembagian filsafat praktisnya menjadi politik, etika, dan ekonomi, ia pertama-tama mendiskusikan perbedaan atau ketidaksamaan manusia, yang karena itu membutuhkan seorang penguasa.

Dia menjelaskan pula bahwa pemberontakan diperbolehkan, bahkan terhadap khalifah yang baik atau saleh sekalipun, jika yang bersangkutan lemah dan tidak cerdas serta cakap. Di sini, tampaknya, kekuatan politik lebih penting daripada kebaikan seorang khalifah saleh, tetapi lemah.

Namun, sikap realistik ini tidak bertentangan dengan perlunya harmoni antara negara dan agama. Pembuat hukum harus yang paling mulia dalam kebajikan utama seperti kesederhanaan, kebijaksanaan praktis (yang berkaitan dengan tindakan-tindakan di dunia ini) dan keberanian, yang kesemuanya berpadu menghasilkan keadilan (*'adâlah*), dan sikap tengah (*wasâthah*). Jika pembuat hukum itu menggabungkan kebijaksanaan praktis itu dengan "kebijaksanaan teoretis" (*al-hikmah al-nazhariyyah*) melalui ilmu filsafat, "ia niscaya akan bahagia sebahagia-bahagianya" (*fa-qad sa'idah su'idah*). Jika di samping itu ia pun memiliki kualitas-kualitas profetis, ia juga menjadi *khalîfah Allâh*, wakil Tuhan di muka bumi.

Meskipun barangkali ada "hukum-hukum terpuji" (*sunnah hamîdah*) yang lain, hukum-hukum Ilahi dari Tuhan yang diturunkan (*al-sunnah al-nazîlah*) harus lebih dijunjung tinggi dan ditegakkan daripada hukum-hukum lain dan bahkan bila perlu memaksakannya atas kota-kota lain melalui perang, seandainya perang dapat "membawa kondisi kota-kota yang bobrok menjadi sejahtera (*shalâh*)".

Seperti dalam filsafat politik Al-Farabi, penguasa ideal adalah seorang nabi atau seseorang yang memiliki kualitas-kualitas profetis. Para nabi

sempurna bukan karena "kebijaksanaan teoretis"-nya, melainkan karena tindakan-tindakan sebagai pembuat-pemberi hukum dan penguasa. Tindakan-tindakan itu seharusnya mengarahkan manusia pada jalan kehidupannya dalam masyarakat di dunia ini, dan dengan demikian, meratakan jalan, yaitu jalan mistis menuju kehidupannya di hari nanti, ke dunia spiritual akal.

Mereka yang mencari dan menempuh jalan Tuhan, dengan demikian, menjadi asketikus (*zâhid*), yaitu orang yang menyembah Tuhan dengan ibadah/pengabdian (*'âbid*) dan akhirnya "mengetahui" (*'ârif*) Tuhan. Konsekuensi-akhir doktrin ini, yakni pengasingan diri dari masyarakat, belum tercabut dari dan masih ditemukan pada para filosof Andalusia, Ibn Bajjah (Avempace), yang lahir di Saragossa dan wafat pada 533 H/1138 M.

Tampaknya, Ibn Bajjah kurang berminat pada pembahasan para filosof terdahulu itu tentang penguasa dan rakyat, tentang hukum, keadilan, dan kesejahteraan masyarakat. Dia yakin bahwa orang-orang saleh sebagai "para sufi atau *'ârif*" (*'urafâ'*) mungkin dapat meningkatkan negara-negara tak sempurna "karena hubungan-hubungan sosial (*al-mu'âsyarah*), yang menyempurnakan negara itu, dapat ditingkatkan oleh kebajikan-kebajikan etis (*al-fadhâ'il al-syakliyyah*)". Namun, negara dan masyarakat, bukan lagi merupakan prasyarat bagi pencapaian kebahagiaan tertinggi. Dengan merangkum gagasan Al-Farabi tentang manusia saleh dan filosof—yang kadang-kadang hidup di bawah kekuasaan jahat dan "ibarat orang asing di dunia"—gagasan tentang filosof yang menyendiri, sang sufi, menerima aksentuasi positif: tidak hanya semata kebajikan moral sebagai tujuan akhirnya, tetapi terasing secara eksklusif dari masyarakat. Yaitu sebagai *mutawahhid*, melalui "penguasaan diri" (*tadbîr*) pada lingkungan-lingkungan tertentu (*bil al-'aradh*)—khususnya negara-negara tak sempurna, yang tidak membantu para individu mencari kebahagiaan. Pendakian mistis ke bentuk pengetahuan yang lebih tinggi, ke pembebasan jiwa dari materi, ke persatuan (*ittishâl*) dengan intelek aktif Ilahi, suatu emanasi dari Tuhan, hanya mungkin bagi *mutawahhid*. Akan tetapi, boleh jadi, ia dapat menarik keuntungan dari perkenalan atau pertemuan (*liqâ', iltiqâ'*)-nya dengan orang lain, dan dari usaha keras mengejar kesempurnaan intelektual di negara-negara sempurna dengan bergaul dengan sesamanya. Jadi, negara sempurna menjadi sesuatu yang sangat diperlukan bagi pencapaian keba-

hagiaan—bukan sebagai penjamin kehidupan fisik, melainkan sebagai arena "perkenalan, yang membantu (seseorang) untuk memperoleh manfaat". Negara paling sempurna adalah "negara-imam" (*al-madînah al-imâmiyyah*), yang mengggungguli negara-negara timokrasi (*al-madînah al-karâmah*).

Sejawat lebih muda Ibn Bajjah, yaitu filosof Andalusia, Ibn Thufail (w. 580 H/1185 atau 1186 M), mengambil alih tesis Ibn Bajjah tentang filosof yang menyendiri dalam roman-filosofisnya, *Hayy ibn Yaqzhân*. Dengan sangat dipengaruhi oleh pandangan-pandangan mistis dari kisah kiasan *Hayy ibn Yaqzhân*-nya Ibn Sina (tentang karya ini lihat di muka), Ibn Thufail bercerita tentang kisah tentang Hayy. Hayy, yang hidup sendirian di sebuah pulau, tanpa bantuan dari masyarakat, menuntun diri sendiri kepada perenungan mistis tentang Tuhan. Pengetahuan-mistisnya tentang Tuhan tampak identik dengan makna batin bentuk-bentuk simbolik yang dikhayalkan. Bentuk-bentuk ini telah dikembangkan oleh agama monoteistik di sebuah pulau yang berdekatan. Komunitas religius ini, yang di dalamnya Salaman merupakan anggotanya, mempertahankan interpretasi harfiah terhadap agama tersebut. Namun, Absal mempelajari makna dalamnya. Absal dan Hayy tidak mampu mengajarkan makna batin itu kepada "kaum literalis" dan, karena itu, mereka berdua kembali ke pulau Hayy. Ibn Thufail berbalik menjadi pengecam radikal terhadap masyarakat. Dia bercerai dari Al-Farabi dalam pengertian yang jauh lebih kaku daripada Ibn Bajjah. Seperti diketahui, Ibn Bajjah masih mengakui bahwa negara sempurna membantu para individu pencari pengetahuan spiritual Ilahi. Menurut Ibn Thufail, satu-satunya kemungkinan bentuk masyarakat agaknya adalah komunitas religius yang tidak memahami makna batin dari simbol agama namun mampu menundukkan diri mengikuti resep-resep ritual agama. Hanya para filosof yang menyendirilah yang mempunyai akses kepada makna batin dari simbol-simbol agama. Para filosof itu tidak dapat mengajarkan makna batin tersebut kepada komunitas religius. Pada saat bersamaan, komunitas itu pun tidak dapat membantu para pencari pengetahuan Ilahi. Filsafat soliter (hidup menyendiri) dan agama komunitas tidak saling bertentangan, tetapi, pada saat bersamaan, mereka pun tidak dapat saling membantu dan tidak saling bergantung.

Sikap anti-Farabian Ibn Thufail tidak dimiliki oleh sejawatnya yang berusia dua puluh tahun lebih muda, Ibn Rusyd (Averroes), dari Kordoba (520 H/1126 M-595 H/1198 M). Manusia membutuhkan masyarakat bagi kehidupannya, tetapi hanya masyarakat yang baik saja yang dapat membantunya mencapai kebahagiaan. Jadi, baik kebahagiaan hidup menyendiri yang ditawarkan Ibn Bajjah dan Ibn Thufail maupun kebahagiaan di kota ideal, seperti yang digambarkan oleh Al-Farabi, sebenarnya tidak ada. Menurut Ibn Rusyd, kebahagiaan adalah keabadian jiwa, yang dapat dicapai dalam kedekatan pengetahuan yang diperoleh manusia dengan Intelek Aktif—suatu hubungan padu antara kesederhanaan mutlak dan kekekalan pengetahuan Tuhan serta kemajemukan pengetahuan yang diperoleh tentang dunia yang kasat mata dan dapat musnah.

Pengetahuan filsafat dan kebahagiaan tidak lagi menjadi tujuan seseorang individu saja, atau penguasa-filosof yang dibimbing oleh intelek Ilahi (Al-Farabi) atau orang yang mengucilkan diri (Ibn Bajjah, Ibn Thufail). Kebahagiaan individu, sebagai tujuan puncak manusia, ditentukan oleh pengetahuan universal manusia karena jiwa manusia—yang berjuang keras demi keabadian—dapat mencapai kedekatan hubungan dengan Intelek Aktif hanya melalui bentuknya, yang menurut Ibn Rusyd adalah *intellectus materialis* universal—suatu potensialitas dan kecenderungan jiwa, yang mempertautkan pengetahuan capaian dengan Intelek Aktif.

Filsafat adalah bentuk tertinggi pengetahuan manusia yang universal tentang kebenaran agama seperti tecermin dalam *syarî'ah.* Akan tetapi, seperti A-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, dan Ibn Thufail, ia kukuh dengan pendapat bahwa bentuk pengetahuan demikian itu tidak dapat diakses oleh setiap orang; bahkan para filosof pun mungkin dapat tersesat.

Seperti dalam Al-Farabi penguasa utama memiliki kualifikasi sebagai raja, filosof, pembuat hukum, dan kebajikan-kebajikan serta moral. Titik tolaknya adalah keanekaragaman manusia, yang dapat dikelompokkan secara garis besar menjadi penguasa dan rakyat.

Ibn Rusyd mengakui: "mungkin mustahil" hanya ada "satu tingkatan manusia dalam sebuah kota". Oleh karena itu, hanya beberapa orang yang

berhasil mendapatkan "seluruh atau sebagian besar (kesempurnaan manusia)". Di tempat lain, masalah ini dapat dijelaskan karena kekurangpatuhan warga negara kepada penguasa dan "keculasan hati sebagian besar orang yang berkhidmat kepada kebijaksanaan (para filosof)". Di sini, Ibn Rusyd membayangkan kota yang ada pada masa hidupnya, ketika filosof sejati ibarat seorang manusia "di tengah-tengah kumpulan binatang buas" dan karena itu "menyisihkan diri dari pergaulan dan menjalani kehidupan secara sendirian", mirip rumusan Ibn Bajjah dan Ibn Thufail. Peran kota demikian terbatas pada sesuatu "yang dibutuhkan bagi eksistensi manusia", suatu "kebutuhan-untuk-berkumpul".

Didasarkan atas Al-Farabi, Ibn Rusyd membedakan antara pemerintahan bajik, pemerintahan timokratik (mengutamakan kehormatan), oligarki (mengutamakan kerendahan budi, cinta uang), demokrasi (mengutamakan majelis orang banyak), cinta kebebasan dan tirani (cinta kekuasaan). Menurut Ibn Rusyd, hanya pada masa Nabi Muhammad Saw. dan empat khalifah pertamalah orang Arab "meniru pemerintahan yang bajik", yang didasarkan atas *nomos* (*syarî'ah*). Jadi, negara Muslim terbaik hanyalah suatu tiruan dari negara filosofis, yang oleh Ibn Rusyd dianggap sebagai sesuatu yang mencakup segenap umat manusia.

Ibn Rusyd berpendapat, setelah masa empat khalifah berlalu, yaitu pada masa Mu'âwiyyah, kaum Muslim menjadi timokrat, seperti yang terjadi dalam masa hidupnya, yaitu periode Dinasti Almohad (Al-Muwahhidûn) dan pendahulunya, Dinasti Almoravid (Al-Murâbithûn). Oleh karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa "para warga negara kini tidak mendapat manfaat dari orang bijak yang benar-benar bijak". Teori-teori Ibn Rusyd banyak mempengaruhi filsafat politik Ibn Khaldun (732 H/1332 M-808 H/1406 M), seperti tecermin dalam *Muqaddimah*.

Seperti pada Al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd, kita menemukan pada Ibn Khaldun pemisahan dan pemilahan antara elit (*khâshshah*) dan awam (*'âmmah*). Seperti Al-Farabi, pemimpin komunitas yang baik, yang berlandasan hukum (yang setelah tampilnya Dinasti Umayyah tidak lagi ada) mestilah seorang nabi yang memiliki hikmah, termasuk dalam bidang hukum dan politik. Sejalan dengan itu, politik berhubungan dengan perilaku manusia sebagai bagian dari rumah tangga dan kota "sesuai dengan tuntutan-tuntutan politik dan filsafat, yang mempunyai maksud untuk

mengarahkan rakyat awam kepada perilaku yang akan menghasilkan kelestarian dan keabadian spesies (manusia)". Nabi mesti mengajari orang-orang tentang hukum, tentang apa yang baik baginya, dan menjaga mereka (manusia).

Yang menonjol di sini adalah sikap universalis. Kota ideal atau kota sempurna tidak mungkin terwujud. Ia menjadi ukuran standar, yang merupakan tujuan tetap umat manusia. Di sini, risalah Nabi, sang pembuat hukum, menjadi filsafat bagi umat manusia, yang akan membimbing umat manusia dan membawa "perbaikan umat manusia" (*ishlâh al-basyar*). Dalam bentuk "hukum-hukum politik" (*a<u>h</u>kâm al-siyâsah*), pesan itu berhubungan dengan "kepentingan-kepentingan duniawiah" (*mashâlih al-dunyâ*) manusia, tetapi juga "kesejahteraan akhirat mereka" (*shalâh âkhiratihim*).

Ungkapan ini tampaknya merupakan kompromi, yang menggabungkan kepentingan-kepentingan individu dan kepentingan-kepentingan masyarakat. Negara utopian adalah model bagi perilaku manusia dalam masyarakat dunia ini. Pada saat yang sama hukum-hukum agama dari nabi-penguasa menjadi pedoman menuju kesejahteraan di dunia nanti, kepada "kebahagiaan" (*sa'âdah*). Agama dan hukum-hukumnya masih tetap merupakan alat yang sangat diperlukan oleh masyarakat. Agama dan hukum-hukumnya mengatur perilaku individu, menjadikan perilaku itu sesuai dengan etika, yang merupakan bagian pertama dari filsafat praktis, dan memenuhi tuntutan-tuntutan politik, sebagai bagian kedua dari filsafat praktis. Kebijaksanaan moral dan kebijaksanaan penguasa (termasuk ekonomi, manajemen rumah tangga) mengantarkan kepada sesuatu yang luhur, kepada kebahagiaan manusia dalam masyarakat.

Latar Belakang Penulisan

Bagi sebagian orang, judul buku ini—*Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*—mungkin menimbulkan pertanyaan. Di benak orang yang segera tahu bahwa Al-Farabi adalah seorang filosof Muslim Abad Pertengahan, mungkin akan muncul pertanyaan: apakah ada gunanya belajar tentang filosof Muslim sedemikian, selain sekadar untuk *academic excercise* bagi seorang pelajar filsafat atau sejarah Islam? Lalu apa hubungannya dengan Ayatullah Khomeini?

Jawaban terhadap kedua pertanyaan di atas sesungguhnya terkait erat. Kenyataannya, pikiran-pikiran politik Al-Farabi menjadi amat penting ketika ternyata bisa kita lihat pengaruh (baca: kesejalanan atau paralelisme)-nya dengan pikiran-pikiran politik Ayatullah Khomeini. Betapa tidak? Ayatullah Khomeini—suka atau tidak—adalah salah seorang tokoh terbesar dalam sejarah Islam abad ke-20, berkat Revolusi yang dengan gilang-gemilang berhasil dilancarkannya di Iran. Sistem pemerintah Republik Islam Iran (RII) yang berhasil ditegakkannya—dan terbukti jauh lebih *viable* dibanding dengan yang diduga oleh banyak orang sebelumnya, pun telah menjadi topik kontroversial di bidang wacana keislaman, khususnya politik. RII merupakan yang pertama dan satu-satunya di antara negara berpenduduk mayoritas Muslim yang berhasil didirikan dalam masa kontemporer, yakni justru ketika banyak kalangan Islam cenderung untuk meninggalkan konsep negara Islam. Lebih dari itu, ia dapat disebut sebagai satu-satunya upaya penerapan sistem pemerintahan Islam di zaman yang didukung oleh suatu upaya *theoretizing* (pengembangan teori) yang relatif cukup padu sebagai basisnya.[3] Yang lebih istimewa lagi, fenomena ini—bukannya diwarnai sikap apologetik pemikiran Islam modernistik—mengonfirmasi sebuah konsep politik Islam yang oleh orang banyak sebelumnya dianggap sebagai *past phenomenon* Abad Pertengahan.

Di samping potensinya untuk memperkuat kecenderungan "mazhab negara Islam" dan perannya untuk menjadi suatu model bagi pengembangan sistem pemerintahan sejenis di wilayah-wilayah berpenduduk mayoritas Islam lainnya, kegagalan memahami fenomena RII dan Ayatullah Khomeini ini juga dapat berakibat munculnya konfirmasi terhadap *stereotype* negatif tentang negara Islam yang telah terbentuk selama ini di banyak kalangan.

Hal ini menjadi amat relevan di suatu masa ketika umat Islam di seluruh dunia, termasuk (khususnya) di Indonesia-era reformasi, sedang terus membentuk identitas-dirinya. Suatu studi yang dapat dipertang-

---

3 Berbeda dengan penulis buku ini, Abdul Karim Soroush, seorang pemikir Iran kontemporer, justru beranggapan bahwa pemerintahan yang didominasi oleh ulama saat ini kurang memiliki basis teoretis. Lihat bukunya, *Reason, Freedom, and Democracy*, Oxford University Press, 2000. Terjemahan bahasa Indonesianya diterbitkan oleh Penerbit Mizan dengan judul *Abdul Karim Soroush Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Agustus, 2002.

gungjawabkan kiranya akan dapat membantu memberikan arah yang benar dalam jurusan ini.

Al-Farabi dan Filsafat Politik Islam

Akan tetapi, lebih dari fenomena kontemporer tersebut di atas, filsafat politik Al-Farabi sendiri kiranya layak untuk mendapat perhatian kita, lebih sepuluh abad setelah masa hidup sang filosof. Mengapa? *Pertama*, seperti penulis singgung sebelumnya, Al-Farabi adalah filosof politik Islam *par excellence*. Filosof-filosof Muslim yang datang setelahnya terbukti tak banyak beranjak dari apa yang telah dikembangkan oleh Al-Farabi. Hal ini seperti diakui oleh para filosof-penerusnya. Tokoh-tokoh dari kalangan Islam, seperti Ibn Sina, Al-Razi, Al-Thusi maupun dari lingkungan agama lain, seperti Maimonides dan Ibn Gabirol, mengakui bahwa kualitas filsafat Al-Farabi—khususnya di bidang politik—sulit dilampaui. *Kedua*, banyak peneliti mengenai pemikiran Al-Farabi percaya bahwa filsafat tokoh ini merupakan suatu upaya yang cukup berhasil untuk mengakomodasikan ajaran-ajaran Islam ke dalam batang tubuh filsafat klasik, betapapun kontroversialnya.

Yang *ketiga, least but not least,* meskipun merupakan cerminan Abad Pertengahan, filsafat politik Al-Farabi—seperti diungkapkan oleh Ibrahim Madkour, seorang ahli filsafat Islam terkemuka—ia mengandung pengertian-pengertian modern, bahkan kontemporer.

Abu Nashr Al-Farabi (258 H/870 M-339 H/950 M) sendiri adalah seorang idealis, seorang filosof (tetapi) juga seorang ahli musik yang menulis sebuah ensiklopedi musik (*Al-Mûsîqa Al-Kabîr*). Dia menghabiskan sebagian besar waktunya dengan kontemplasi dan pemikiran spekulasi (filsafat) serta menjauhkan diri dari hingar bingar sosial-politik.

Biografinya tidak tercatat dengan baik. Yang pasti dia seorang keturunan Persia yang lahir di Turki (Farab). Ayahnya seorang opsir militer. Dia sendiri dipercayai pernah menjadi *qâdhî* (hakim) di pemerintahan Saif Al-Daulah, seorang Amir Dinasti (Syi'ah) Hamdaniyyah.

Menurut penulis riwayat hidupnya, Al-Farabi menulis sedikitnya tujuh puluh buku, terdiri dari buku-buku tentang logika dan topik-topik filosofis lainnya. Sampai batas tertentu, Al-Farabi bisa disebut sebagai seorang

sufi, setidaknya jika dilihat dari gaya hidupnya serta kentalnya spiritualisme dalam pemikiran-pemikirannya. Ada petunjuk bahwa Al-Farabi cenderung pada esoterisme dan percaya bahwa kebenaran-kebenaran filosofis seharusnya tidak dibuka bagi orang-orang awam. Barangkali karena alasan inilah, bahkan hingga sekarang ini tetap tak mudah untuk memahami makna yang terkandung dalam aforisme-aforisme (kata-kata hikmah) Al-Farabi.

Karya-karya Al-Farabi kelak tersebar luas di Dunia Timur pada abad ke-4-5 H/10-11 M sebelum akhirnya mencapai Barat ketika pikiran-pikiran Al-Farabi mendapatkan pengikut-pengikut di Andalusia. Beberapa karyanya juga diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin—diterbitkan pada abad ke-13 hingga ke-19—dan memberikan pengaruh kepada Skolastisisme Yahudi dan Kristen.

Tentu besar pula pengaruhnya terhadap filosof-filosof Muslim terkemudian. Di antara mereka, seperti akan kita lihat di Bab 1, Ibn Sina (w. 1037 M) juga menghubungkan negara ideal Islam dengan negara filosof-rajanya Plato. Ibn Rusyd (w. 1198 M) juga berpendapat bahwa supremasi *syârî'ah* merupakan hukum wahyu yang ideal. Filosof Islam lainnya, Fakhruddin Al-Razi (w. 1209 M), berupaya merujukkan antara filsafat dan teologi, dan juga mengadaptasikan teori filosof-raja dengan ideal Islam. Pada gilirannya, Nasir Al-Din Al-Thusi (w. 1274 M) mengembangkan teori itu lebih lanjut. Meskipun demikian, tak ada di antara para penerusnya yang telah berhasil mengembangkan pemikiran politik yang sedemikian padu dan menyeluruh sebagaimana Al-Farabi. Lebih dari itu, filsafat Al-Farabi telah menjadi standar bagi pemikiran ilmiah, baik di Barat maupun di Timur hingga jauh setelah wafatnya.

Antara Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini

Buku ini berupaya memperbandingkan—tepatnya, menyandingkan—pemikiran Al-Farabi dengan Ayatullah Khomeini untuk beberapa tujuan. *Pertama,* ia dimaksudkan untuk melacak kemungkinan adanya akar-akar pemikiran sang Ayatullah dalam khazanah pemikiran politik Islam masa lampau. Dengan demikian, tujuan lain pembahasan ini adalah untuk lebih memahami salah satu pemikiran politik—*wilâyah al-faqîh*—yang dilahirkan oleh salah seorang tokoh Islam terbesar abad ini, yang pengaruhnya dalam wacana pemikiran politik Islam di masa-masa mendatang diduga akan

cukup besar. Penyandingan ini terasa relevan jika kita ingat tersedianya cukup indikasi bahwa Ayatullah Khomeini adalah seorang pemikir yang mengapresiasi pemikiran-pemikiran Plato, lebih-lebih Al-Farabi, sebagai penerus-Muslimnya. Lebih dari itu, ada tanda-tanda bahwa pemikiran politik keduanya berbagi latar belakang yang sama, yakni teori kepemimpinan (*imâmah*) Syi'ah. (Lihat Bab 6.)

Memang terdapat spekulasi bahwa filsafat politik Al-Farabi, khususnya gagasannya mengenai penguasa kota utama, mencerminkan rasionalisasi ajaran *imâmah* dalam Syi'ah.[4] Lebih dari Najjar, di antara penulis seperti Walzer, Henry Corbin, Ibrahim Madkour, Hossein Nasr, dan Osman Bakar—kendatipun yang disebut terakhir skeptis terhadap spekulasi itu—percaya bahwa Al-Farabi memang seorang Syi'ah. Kenyataan bahwa Al-Farabi menyebut imam sebagai Pemimpin Pertama, meskipun pada dasarnya dipinjam dari filsafat politiknya Plato, tentu mudah digunakan oleh penganut Syi'ah untuk membenarkan rezim imam yang Ilahiah ini. Menurut Najjar, kita juga jadi melihat paralelisme tertentu antara ajaran (filsafat) Al-Farabi dan ajaran (doktrinal) Syi'ah. Untuk membenarkan hubungan Ilahiah imam itu, kaum Syi'ah menemukan, dalam teori neo-Platonis mengenai emanasi dan gagasan "akal universal", adanya dukungan "rasional" yang kuat untuk melihat dalam karya-karya politis Al-Farabi adanya suatu upaya terselubung untuk mendukung gerakan Syi'ah heterodoks melawan serangan gencar ortodoksi Sunni.[5]

Richard Walzer, salah seorang ahli terkemuka dalam hal Al-Farabi, percaya bahwa filsafat Al-Farabi sangat dipengaruhi oleh Syi'ah Imâmiyyah. Dengan menganalisis isi *Al-Madînah Al-Fâdhilah*-nya, khususnya teorinya tentang penguasa maupun eskatologinya, dia berkesimpulan bahwa imamnya Al-Farabi "kelihatannya seperti *counter-part* pandangan-pandangan Imâmiyyah pada zamannya".[6]

Berbeda dengan Walzer, Hans Daiber justru melihat pengaruh konsep Ismâ'îliyyah tentang universalitas perlambang-perlambang keagamaan dan

---

4 Fauzy Najjar, "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism", *Studia Islamica*, No. 14, 1961.

5 *ibid.*

6 *Al-Farabi on the Perfect State*, h. 442. Lihat pula penyangkalan Muhsin Mahdi terhadap gagasan itu dalam "Al-Farabi's Imperfect State", belum diterbitkan.

tamsil-tamsil di balik berbagai bentuk lahiriah kelas-kelas masyarakat dalam filsafat politik Al-Farabi.[7]

Upaya buku ini mempersandingkan filsafat politik Al-Farabi dan konsep *wilâyah al-faqîh* yang dikembangkan oleh Ayatullah Khomeini ini merupakan suatu eksperimen pendahuluan. Ia tidaklah terutama bermaksud menjelaskan, apalagi membuktikan, pengaruh pemikiran Al-Farabi atas doktrin *wilâyah al-faqîh*-nya Ayatullah Khomeini—karena alasan yang sederhana, yaitu kurangnya bukti. Tak pula ia akan membuktikan fakta ke-Syi'ah-an Al-Farabi, yang memang tak terlalu relevan. Tujuan sederhana yang hendak dicapai adalah menjelaskan doktrin itu berdasarkan tradisi filsafat Islam yang kuat afinitasnya dengan Ayatullah Khomeini.

Untuk menuju ke sana, buku ini dibagi menjadi dua bagian. Bagian Pertama didedikasikan untuk membahas filsafat politik Al-Farabi. Di dalamnya tercakup biografi sang filosof dengan perhatian khusus atas dasar-dasar pemikiran-politiknya. Selanjutnya, selama membahas konsep kuncinya tentang kota atau negara utama serta pemikirannya tentang demokrasi, bagian ini ditutup dengan pembahasan pluralisme masyarakat dan agama dalam filsafat Al-Farabi. Meskipun seorang idealis, penting untuk diketahui bahwa Al-Farabi tak bisa sepenuhnya membisu terhadap pancaroba politik (*political expediencies*) masanya. Setidaknya ada dua sebab di balik ini. *Pertama*, Al-Farabi melihat dalam Dinasti Samâniyyah awal—yang memerintah Transoxiana selama masa-hidupnya—sebagai "negara yang baik sekali". *Kedua*, pada masa itu Dinasti Samâniyyah mendapatkan tantangan dari sebuah dinasti baru, yakni Dinasti Buwaihiyyah, yang semakin menunjukkan kemampuannya sebagai pesaing bagi dinasti yang disebut terdahulu. Sampai batas tertentu, pembahasan Al-Farabi mengenai soal ini memang bersifat apologetik. Bab ini, meskipun tak langsung menyumbang bagi upaya pembandingan antara pemikiran filosof ini dengan *wilâyah al-faqîh* Ayatullah Khomeini, akan melengkapkan pemahaman kita mengenai filsafat politik Al-Farabi.

Bagian Kedua dimulai dengan ikhtisar teori politik yang berkembang di dunia Sunni dan Syi'ah. Bab ini dimaksudkan untuk menjadi pengantar

7 Hans Daiber, "Political Philosophy", dalam *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), London dan New York, 1996, h. 849.

bagi bab selanjutnya, yang memaparkan biografi-politik sang Ayatullah. Bab selanjutnya langsung menyoroti kemungkinan kesejalanan filsafat politik Al-Farabi atas konsep *wilâyah al-faqîh* hasil inovasi pemimpin Revolusi Islam Iran ini. Pemaparan konsep ini tidak saja didasarkan pada tulisan-tulisan dan wacana-wacana Khomeini, khususnya *Hukûmât-i Islâmî,* tetapi juga pada ketetapan atau ketentuan yang berkenaan dengan isu ini dalam Konstitusi Republik Islam Iran, yang untuk sebagian besarnya dapat dikatakan sebagai perwujudan gagasan Ayatullah Khomeini. Bab ini penulis lengkapi dengan uraian ringkas tentang Republik Islam Iran sebagai suatu eksperimen untuk menegakkan "pemerintahan Ilahi" di muka bumi. Tinjauan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi wacana akademik mengenai politik Islam kontemporer, betapapun sederhananya. Akhirnya, satu bab khusus sengaja penulis dedikasikan untuk membahas pandangan dan sikap Ayatullah Khomeini tentang demokrasi, mengingat tak ada suatu pembahasan tentang politik di masa sekarang yang bisa lepas dari isu ini. Bab ini diharapkan dapat mendorong kita untuk melihat pemikiran politik sang Ayatullah secara lebih seimbang.

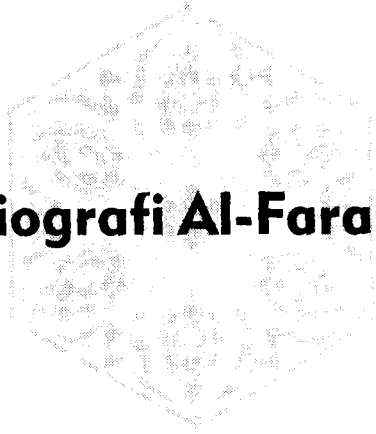
Dua lampiran di akhir buku ini diharapkan dapat melengkapi wawasan kita mengenai masalah yang menjadi sorotan buku ini. Lampiran Pertama menyingkatkan filsafat Al-Farabi tentang akal dan kosmologi. Pembahasan ini penting mengingat sifat profetik dan kosmologis filsafat politik sang filosof. Lampiran Kedua, berupa cuplikan Konstitusi Republik Islam Iran yang relevan dimaksudkan untuk sekadar merujukkan uraian di Bab 6 kepada dasar-dasar Republik Islam Iran ini.

Merujuk alasan kurangnya bahan sejauh ini untuk menunjukkan pengaruh (signifikan) filsafat politik Al-Farabi atas pemikiran politik Ayatullah Khomeini, dan sifat rintisan karya ini, penulis tidak menyiapkan suatu bab khusus untuk kesimpulan. Kesimpulan ringkas-ringkas penulis masukkan ke Bab 7 dan Bab 8 sekadar untuk mengonvergensikan paparan dan analisis yang penulis ungkapkan sebelumnya. Selebihnya, penulis persilakan para pembaca yang inteligen untuk mengambil manfaat dari bahan-bahan yang telah penulis berikan.

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.[]

Bagian Pertama

FILSAFAT POLITIK AL-FARABI

1 Biografi Al-Farabi

Abu Nashr Muhamad ibn Muhamad ibn Tarkhan ibn Al-Uzalagh Al-Farabi lahir di Wasij di Distrik Farab (yang juga dikenal dengan nama Utrar) di Transoxiana, sekitar 870 M, dan wafat di Damaskus pada 950 M.

Sangat sedikit yang kita ketahui soal hayat Al-Farabi. Kebanyakan informasi biografis muncul tiga abad setelah wafatnya. Dan sebagian catatan terpanjang tentangnya sangat meragukan kesahihannya.

Yang bisa kita ketahui soal latar belakang keluarga Al-Farabi adalah bahwa ayahnya adalah seorang opsir tentara keturunan Persia (kendatipun nama kakek dan nama kakek buyutnya jelas menunjukkan nama Turki) yang mengabdi kepada pangeran-pangeran Dinasti Samâniyyah. Barangkali saja bahwa masuknya keluarga ini ke dalam Islam, terjadi pada masa hidup kakeknya, Tarkhan. Peristiwa ini kira-kira bersamaan dengan peristiwa penaklukan dan islamisasi atas Farab oleh Dinasti Samâniyyah pada 839-840 M.[1] Barangkali Al-Farabi berbicara bahasa Soghdian, sebuah dialek Persia lama, atau juga dialek Turki di rumah, dan bahwa keluarganya menjunjung tinggi adat-istiadat Turki.

1 Mahdi, Muhsin, "Al-Farabi", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C. Oillispie, New York: 1971, h. 523.

Kenyataan bahwa Al-Farabi adalah putra seorang militer, cukup penting. Karena hal ini memisahkan dirinya dari filosof-filosof Islam Abad Pertengahan lainnya. Tidak seperti Ibn Sina—ayah Ibn Sina bekerja dalam birokrasi Samâniyyah—atau Al-Kindi—ayah Al-Kindi adalah Gubernur Kufah—Al-Farabi tidak termasuk dalam kelas *katib,* suatu kelas yang memainkan peranan administratif yang besar bagi penguasa-penguasa 'Abbâsiyyah beserta satelit-satelit mereka. Hubungan Al-Farabi dengan para patron berpengaruh, sangat mungkin terjadi berkat latar belakang militer tersebut. Seperti kita ketahui, pada zaman Al-Farabi, tentara khalifah terutama terdiri dari pasukan-pasukan Turki. Barangkali melalui hubungan keluarga ini pulalah Al-Farabi memiliki akses ke para sekretaris (negara) atau *kuttab* (jamak: *kâtib*) dan wazir di Bagdad yang menjadi patron filsafat, seperti Ibn Al-Furat, 'Ali ibn 'Isa, dan Ibn Muqlah. Risalah besar Al-Farabi mengenai musik, misalnya, ditulis atas permintaan wazir Abu Ja'far Al-Karkhi. Hubungan baik Al-Farabi dengan para pemuka Sammâniyyah tampaknya bermanfaat pula bagi dirinya ketika di Mesir, yang pada masa itu diperintah oleh 'Ikhsyidiyyah dari Asia Tengah.

Lingkungan Politik

Periode akhir 'Abbâsiyyah merupakan masa yang di dalamnya kekuasaan khalifah mengalami kemunduran, sedangkan yang sesungguhnya berkuasa adalah dinasti-dinasti baru—kebanyakan Turki dan Persia—yang berada di batas luar. Pada akhirnya, dinasti-dinasti ini menguasai Bagdad itu sendiri, dan khalifah pun praktis merupakan boneka di tangan mereka.

Inilah zaman yang berbeda, tidak saja dalam konfigurasi fisis empirium yang terbentuk dari bangsa-bangsa poliglot dan polietnis, tetapi juga dalam sudut pandang teologis, kendatipun pada umumnya di mana-mana diwarnai oleh semangat Islam yang besar. Mu'tazilah belum takluk oleh Asy'ariyyah. Hanbaliyyah mengalami kebangkitan. Para faqih dan teolog Syi'ah—yang untuk pertama kalinya mendapat dukungan dari dinasti-dinasti yang juga menganut Syi'ah—mulai merumuskan peraturan-peraturan hukum dan kredo mereka, setelah gaibnya Imam Kedua Belas. Inilah zaman ketika tasawuf aktif, namun juga zaman ketika tasawuf mendapat penganiayaan yang giat, sebagaimana yang ditunjukkan oleh eksekusi atas Al-Hallaj (922 M) dan sufi lainnya. Pada umumnya, di Bagdad

"kecenderungan ideologis yang dominan adalah kecenderungan konservatisme dan intoleransi".[2]

Namun, di batas luar, istana para amir satelit, seperti Samâniyyah dan Hamdaniyyah, mendorong kebebasan intelektual dan literer. Sangatlah mungkin bahwa Al-Farabi melihat dalam contoh Dinasti Samâniyyah awal—yang memerintah Transoxiana selama masa hidupnya—adanya himpunan bangsa yang multikultural dan multirasial, yang loyal kepada pemerintah pusat (baik pada skala yang besar, yaitu hubungan pemerintah Samâniyyah pusat dengan Kekhalifahan 'Abbâsiyyah; maupun pada skala yang lebih kecil, yaitu hubungan berbagai negara kota Samâniyyah dengan pemerintah Samâniyyah pusat) yang dalam tulisan-tulisan politiknya digambarkan sebagai "negara yang baik sekali".

Para penguasa Samâniyyah, pada masa muda Al-Farabi, adalah Nashr ibn Ahmad (875-892 M) dan Isma'il ibn Ahmad (892-907 M), yang *nota bene* adalah dua penguasa Samâniyyah pertama. Semula ibu kota pemerintahan Nashr adalah di Samarkan. Namun, setelah Nashr mengalami kekalahan dalam pertikaian sengit dengan saudaranya, Isma'il, yang menjadi Gubernur Bukhara, Bukhara menjadi ibu kota pemerintahan.

Khalifah 'Abbâsiyyah ketika Al-Farabi lahir adalah Al-Mu'tamid. Al-Mu'tamid mengangkat Nashr ibn Ahmad menjadi gubernur untuk seluruh Transoxiana kendatipun fakta menunjukkan bahwa Isma'illah yang memenangi pertikaian. Isma'il menghormati pengangkatan ini sampai kematian saudaranya pada 892 M. Setelah kemenangan Isma'il atas Saffariyyah, Isma'il—pendiri sejati negara Samâniyyah—mendapat pengakuan dari khalifah. Seperti yang ditulis oleh Frye, Isma'il "sangat dihormati dalam semua sumber (yang menulis tentangnya) karena kualitas-kualitas baiknya sebagai penguasa, sungguh hampir sebagai penguasa yang ideal".[3] Isma'il memperluas wilayah Samâniyyah "ke segala arah".

Samâniyyah adalah orang-orang Muslim yang saleh yang bermazhab Hanafi. Mereka memajukan aktivitas dakwah di kalangan orang Turki, dan mendukung penerjemahan karya-karya religius, maupun karya-karya

---

2 Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophys: A Milestone between Alexandria and Baghdad", *Der Islam*, 60: 2 (1983), h. 254.

3 Frye, R.N. "The Samanids", *Cambridge History of Iran*, jil. 4, Cambridge, 1975, h. 138.

medis serta *belles lettres* (tulisan dan studi kesusastraan), dari bahasa Arab ke bahasa Persia.[4] Adalah Samâniyyah yang memprakarsai gerakan untuk melestarikan bahasa Persia, yang mendorong Firdausi untuk menulis *Syahnamah*-nya. Perpustakaan di Istana Samâniyyah di Bukhara, memang terkenal di seluruh empirium.

Zaman keemasan Samâniyyah disebut-sebut berlangsung pada pemerintahan Nashr ibn Ahmad, penguasa Samâniyyah Keempat (914-943 M). Pada masa inilah Bukhara termasyhur sebagai pusat ilmu dan kesusastraan. Tampaknya, pada pemerintahan Nashr II, Al-Farabi sudah meninggalkan negeri Samâniyyah. Karena perpustakaan di Bukhara tampaknya dibangun pada masa pemerintahan Nashr II, tidaklah mengejutkan kalau pakar-pakar seperti Al-Farabi merasa perlu pergi ke barat, yaitu ke Bagdad karena di Bagdad inilah para pakar tersebut dapat memiliki akses ke sumber-sumber yang tidak ada di timur pada zaman itu.

Pendidikan Al-Farabi

Barangkali, sebagai seorang muda, Al-Farabi belajar ilmu-ilmu Islam dan musik di Bukhara. Sebelum diciptakannya sistem madrasah di bawah Seljuq, menuntut ilmu berlangsung dalam lingkungan-lingkungan pengajaran yang diadakan oleh berbagai individu, baik di rumah mereka ataupun di masjid. Selain itu, berbagai individu maupun berbagai istana di seluruh empirium, mempunyai perpustakaan besar. Perpustakaan-perpustakaan ini menyambut hangat para pakar yang hendak melakukan studi. Ada dikotomi tertentu antara ilmu-ilmu Islam—seperti tafsir, hadis, fiqih, serta *ushûl* (prinsip-prinsip dan sumber-sumber agama), dan studi tambahannya, seperti studi bahasa Arab dan kesusastraan—dan apa yang disebut ilmu-ilmu asing. Yaitu ilmu-ilmu Yunani yang memasuki Dunia Islam melalui penerjemahan oleh orang-orang Kristen Nestorian, seperti Hunain ibn Ishaq (w. 873 M) dan mazhabnya. Lembaga pendidikan pada umumnya bersifat tradisional, yang mendapat dukungan finansial dari wakaf, sedangkan ilmu-ilmu rasional biasanya diajarkan di rumah atau di *dar al-'ilm*.[5]

4 *Ibid.*, h. 153.

5 Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: 1981, h. 79.

Setelah mendapat pendidikan awal, Al-Farabi kemudian pergi ke Marw. Di Marw inilah Al-Farabi belajar logika kepada orang Kristen Nestorian yang berbahasa Suryani, yaitu Yuhanna ibn Hailan.

Pada masa kekhalifahan Al-Mu'tadid (892-902 M), baik Yuhanna ibn Hailan maupun Al-Farabi pergi ke Bagdad. Segera saja Al-Farabi unggul dalam ilmu logika. Al-Farabi selanjutnya banyak memberikan sumbangsihnya dalam penempaan sebuah bahasa filsafat baru dalam bahasa Arab, meskipun menyadari perbedaan antara tata bahasa Yunani dan Arab.

Pada kekhalifahan Al-Muktafi (902-908 M), atau pada tahun-tahun awal kekhalifahan Al-Muqtadir (908-932 M), Al-Farabi dan Ibn Hailan meninggalkan Bagdad, semula—menurut Ibn Khallikan—menuju Harran.

Dari Bagdad tampaknya Al-Farabi pergi ke Konstantinopel. Di Konstantinopel ini, menurut suatu sumber, dia tinggal selama delapan tahun, mempelajari seluruh silabus filsafat.

Karier Al-Farabi

Antara 910 dan 920 M, Al-Farabi kembali ke Bagdad untuk mengajar dan menulis. Reputasinya sedemikian rupa sehingga dia mendapat sebutan "guru kedua" (Aristoteles mendapat sebutan "guru pertama"). Pada zamannya, Al-Farabi dikenal sebagai ahli logika. Menurut berita, Al-Farabi juga "membaca" (barangkali mengajar) *Physics*-nya Aristoteles empat puluh kali, dan *Rhetoric*-nya Aristoteles dua ratus kali. Ibn Khallikan mencatat bahwa tertulis dalam satu *copy De Anima*-nya Aristoteles, yang ada di tangan Al-Farabi, pernyataannya bahwa dirinya telah "membaca" buku ini seratus kali.

Murid-murid Al-Farabi sendiri, yang disebutkan namanya, hanyalah teolog sekaligus filosof Jacobite[6] Yahya ibn 'Adi (w. 975) dan saudara Yahya, yaitu Ibrahim. Yahya menerjemahkan karya-karya Yunani dari bahasa Suryani ke bahasa Arab. Yahya sendiri menjadi guru logika yang terkemuka: "sebenarnya separo jumlah ahli logika Arab pada abad kesepuluh adalah muridnya".[7]

---

6 Rescher, Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963, h. 15.

7 Galston, Miriam, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Al-Farabi*, Princeton: 1990, h. 15, catatan 41.

Pada 942 M, situasi di ibu kota dengan cepat semakin buruk karena adanya pemberontakan yang dipimpin oleh seorang mantan kolektor pajak, Al-Baridi. Kelaparan dan wabah merajalela. Khalifah Al-Muttaqi sendiri meninggalkan Bagdad untuk berlindung di Istana Pangeran Hamdaniyyah, Hasan (yang kemudian mendapat sebutan kehormatan Nashr Al-Daulah) di Mosul. Saudara Nashir, 'Ali, bertemu khalifah di Takrit. 'Ali memberi khalifah makanan dan uang, agar khalifah dapat sampai di Mosul. Kedua bersaudara Hamdaniyyah ini kemudian kembali bersama khalifah ke Bagdad untuk mengatasi pemberontakan. Sebagai rasa terima kasih, khalifah menganugerahi 'Ali gelar Saif Al-Daulah.

Al-Farabi sendiri merasa akan lebih baik pergi ke Suriah. Menurut Ibn Abi Usaibi'ah dan Al-Qifti, Al-Farabi pergi ke Suriah pada 942 M. Menurut Ibn Abi Usaibi'ah, di Damaskus Al-Farabi bekerja di siang hari sebagai tukang kebun, dan pada malam hari belajar teks-teks filsafat dengan memakai lampu jaga. Al-Farabi terkenal sangat saleh dan zuhud. Al-Farabi tidak begitu memedulikan hal-hal dunia ini. Menurut Ibn Abi Usaibi'ah, Al-Farabi membawa manuskripnya yang berjudul *Al-Madînah Al-Fâdhilah*—manuskrip ini mulai ditulisnya di Bagdad—ke Damaskus. Di Damaskus inilah manuskrip tersebut diselesaikannya pada 942/3 M.

Juga sekitar masa inilah Al-Farabi setidak-tidaknya melakukan satu perjalanan ke Mesir, (Ibn Abi Usaibi'ah menyebutkan tanggalnya, yaitu 338 H, setahun sebelum Al-Farabi wafat) yang pada saat itu diperintah oleh Ikhsyidiyyah. Ikhsyidiyyah ini semula dibentuk oleh opsir-opsir tentara dari Farghanah di Asia Tengah. Menurut Ibn Khallikan, di Mesir inilah Al-Farabi menyelesaikan *Siyâsah Al-Madaniyyah* yang mulai ditulisnya di Bagdad.

Setelah meninggalkan Mesir, Al-Farabi bergabung dengan lingkungan cemerlang filosof, penyair, dan sebagainya, yang berada di sekitar Pangeran Hamdaniyyah yang bernama Saif Al-Daulah. Menurut Ibn Abi Usaibi'ah, di sinilah Al-Farabi menerima gaji yang kecil, yaitu empat dirham perak sehari. Ibn Khallikan menuturkan kisah yang menawan (dan barangkali fantastis) tentang diterimanya Al-Farabi di Istana Al-Daulah, ketika—kendatipun Al-Farabi mengenakan pakaian Turki yang aneh (yang menurut Ibn Khallikan pakaian seperti ini selalu dikenakan oleh Al-Farabi), dan juga berperilaku aneh—Al-Farabi membuktikan pengetahuannya dalam

berbagai bahasa (menurut Ibn Khallikan, Al-Farabi mengaku mengetahui lebih dari tujuh puluh bahasa) maupun bakat musiknya yang luar biasa. Al-Farabi berhasil membuat seluruh hadirin tertawa, kemudian menangis, kemudian tertidur pulas. Meskipun kebenaran kisah ini diragukan, banyak informasi mengenai dijumpainya jenis pengetahuan musik seperti ini di negeri-negeri Timur.

Al-Farabi wafat di Damaskus pada 950 M. Usianya pada saat ini sekitar delapan puluh tahun. Ada satu legenda di kemudian hari—yang tidak terdapat dalam sumber-sumber awal dan, karena itu, meragukan—bahwa Al-Farabi dibunuh oleh pembegal-pembegal jalan setelah dengan berani mempertahankan diri. Al-Qifti mengatakan bahwa Al-Farabi meninggal ketika sedang dalam perjalanan menuju Damaskus bersama Saif Al-Daulah. Menurut informasi, Saif Al-Daulah dan beberapa anggota istananya melakukan upacara pemakamannya.

Lebih dari seratus karya disebut-sebut telah dilahirkan oleh Al-Farabi. Beberapa sumber menyebut tujuh puluh judul. Namun, semuanya sudah tak ada. Al-Farabi menulis berbagai ulasan mengenai karya-karya Aristoteles, menulis banyak karya logika, maupun karya-karya politik yang membuatnya mendapat sebutan filosof politik pertama Islam.

Karya-Karya Al-Farabi

Tampaknya Al-Farabi menulis seluruh karyanya dalam bahasa Arab. Sebagian besar karyanya itu—menurut salah satu kajian, berjudul empat puluh—difokuskan pada kajian mengenai logika. Dalam bidang ini, dia menulis komentar atas seluruh bagian *Organon*-nya Aristoteles, di samping komentar atas *Isagoge,* karya Porphyry. Di luar komentar-komentar tersebut, Al-Farabi juga menulis risalah-risalah pendek tentang aspek-aspek tertentu logika. Karyanya yang menarik dan penting dalam kategori ini adalah tulisan-tulisannya mengenai hadis Nabi Saw., yang dikumpulkannya dengan tujuan untuk mendemonstrasikan bahwa sesungguhnya hadis-hadis tersebut menganjurkan seni logika Aristoteles.

Karya-karyanya yang lain meliputi cabang filsafat yang lain, yakni fisika atau filsafat alam (*natural philosophy*), termasuk psikologi. Di samping beberapa karya yang dikhususkan untuk menyangkal pandangan-pandangan beberapa filosof dan ahli teologi tertentu tentang fisika.

Di bidang matematika, dia menulis komentar atas karya Phythagoras dan Ptolemeus. Namun, karyanya yang terpenting di bidang ini justru mengenai musik. Yang terpenting di antaranya adalah *Al-Musîqa Al-Kabîr*. Karya Al-Farabi yang satu ini oleh banyak kalangan dianggap sebagai karya terbaik di bidang musik yang pernah ditulis orang di Abad Pertengahan. Khusus di bidang musik ini, Al-Farabi adalah seorang komposer dan pemain musik sekaligus.

Kategori penting lain dari karya Al-Farabi adalah kira-kira lima belas tulisannya tentang ilmu-ilmu metafisika. Di samping logika di antara ilmu-ilmu teoretis, di bidang inilah Al-Farabi dianggap menyumbang paling besar bagi wacana filsafat Abad Pertengahan. Di antara karya-karyanya di bidang ini, terdapat suatu judul, *Fushûs Al-Hikam* yang dianggap kontroversial karena kandungannya yang berbeda dengan umumnya karya Al-Farabi lainnya. Jika karya-karyanya yang lain bisa disebut sebagai bersifat eksoteris (*zhâhiriyyah*) dan Aristotelian, karyanya yang satu ini lebih bersifat esoteris (*bâthiniyyah*) dan sufistik. Betapapun ditentang oleh sebagian kalangan, beberapa ahli di bidang ini—termasuk Seyyed Hossein Nasr—percaya sepenuhnya pada keautentikannya sebagai karya Al-Farabi. Karya-karya metafisika Al-Farabi yang selebihnya mencakup *Al-Jam' bain Ra'yai Al-Hakîmain Aflâtûn Al-Ilâhî wa Aristûthalis* (Kitab Keselarasan Pikiran Plato dan Aristoteles).

Di bidang ilmu-ilmu teoretis ini, karya Al-Farabi masih dilengkapi oleh beberapa buku tentang astrologi—persisnya tentang hukum-hukum astrologi (*Ahkâm Al-Nujûm),* alkemi, dan penafsiran mimpi serta aspek-aspek linguistik dan ilmu-ilmu teologi. Di luar ilmu-ilmu teoretis seperti tersebut di atas, ketenaran Al-Farabi terutama bersumber pada karya-karya di bidang ilmu-ilmu praktis, yakni di bidang ilmu-ilmu kemasyarakatan (*al-ulûm al-madanî*), khususnya ilmu politik. Di antara karyanya yang harus disebut di bidang ini termasuk *Ârâ Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah* (Pendapat-Pendapat para Warga Kota Utama), *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah* (Pemerintahan Negara Kota), *Fushûl Al-Madanî* (Aforisme-Aforisme Negarawan), dan *Tahshîl Al-Sa'âdah* (Pencapaian Kebahagiaan), yang antara lain menjadi dasar penulisan filsafat Al-Farabi dalam buku yang ada di hadapan pembaca ini. Di dalam karya-karya ini sebagian peneliti Al-Farabi melihat keberhasilannya dalam menyintesiskan pandangan-pandangan para

filosof Yunani, khususnya Plato dengan doktrin-doktrin Islam sebagaimana terungkap dalam Al-Quran dan Sunnah.

Karya-karya politik Al-Farabi ini memberikan pengaruh yang besar atas banyak pemikir Muslim dan Yahudi, khususnya sejak abad ke-13. Ibn Rusyd yang paling banyak dipengaruhi oleh pemikiran Al-Farabi di bidang ini, membela tesis Al-Farabi tentang kenabian dari serangan Al-Ghazali. Demikian pula Maimonides.[]

2 Kota-Utama Al-Farabi

"Manusia," tulis Al-Farabi, "termasuk dalam spesies-spesies yang tak dapat menyelesaikan urusan-urusan penting mereka, ataupun mencapai keadaan terbaik mereka, kecuali melalui asosiasi (perkumpulan) banyak kelompok dalam suatu tempat tinggal yang sama ...."[1]

Dalam *Al-Madînah Al-Fâdhilah* (Kota Utama), dia menguraikan hal ini secara lebih terperinci. "Demi mempertahankan (keberadaan)-nya dan mencapai kesempurnaan-kesempurnaan tertingginya, setiap manusia secara alami membutuhkan banyak hal yang tak semuanya dapat ia penuhi sendiri. Ia sungguh membutuhkan orang-orang yang masing-masing memasoknya dengan kebutuhan-kebutuhan tertentunya. Setiap orang mendapati dirinya dalam hubungan yang sama dengan orang lain dengan cara seperti ini. Oleh karenanya, manusia tak akan dapat meraih kesempurnaan itu, yang untuk itu sifat bawaannya telah diberikan kepadanya, kecuali (melalui asosiasi) banyak (kelompok) orang, yang bekerja sama, berkumpul bersama, masing-masing memasok orang-orang lainnya dengan beberapa kebutuhan tertentu. Sehingga, sebagai hasil sumbangan seluruh komunitas, segala sesuatu yang dibutuhkan semua orang untuk mempertahankan diri dan mencapai kesempurnaan (dapat) dikumpulkan (dan didistribusikan).[2]

---

1 *The Political Regime*, terjemahan Inggris karyanya yang berjudul *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah*, dalam Ralph Lerner & Muhsin Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, h. 32.

2 *Virtuous City*, h. 229.

"Kota utama adalah kota yang—melalui perkumpulan yang ada di dalamnya—bertujuan untuk bekerja sama dalam mendapatkan kebahagiaan yang sesungguhnya."[3]

Tidak semua orang cenderung atau berkeinginan mengetahui kebahagiaan yang merupakan tujuannya dan juga tujuan setiap asosiasi, serta cara mencapai kebahagiaan itu. Sebagian besar, pada kenyataannya, sangat membutuhkannya. Kendatipun seseorang tahu kebahagiaan dan cara mencapainya, baik tahu sendiri atau karena mendapat pengetahuan dan bimbingan dari seorang guru, sudah barang tentu tidak dengan sendirinya dia akan berbuat menurut pengetahuannya, bila tidak ada rangsangan dari luar. Jadi, dia membutuhkan orang yang akan membuatnya berbuat demikian.

Di sisi lain, tak semua orang mempunyai kapasitas untuk memimpin atau memandu orang lain atau—kalaupun memang memilikinya—(tak semua orang memiliki) kemampuan untuk menasihati orang lain untuk berbuat hal-hal tertentu. Ada orang yang banyak memiliki keduanya atau hanya salah satunya saja. Sebagian lain memiliki sedikit, dan sebagian lain lagi malah tak memiliki keduanya. Menurut Al-Farabi, dengan demikian ada tiga kelompok orang, dari segi kapasitas untuk memimpin, yaitu untuk memandu dan menasihati: penguasa tertinggi atau penguasa sepenuhnya (*unqualified ruler* atau penguasa tanpa kualifikasi), penguasa subordinat (tingkat kedua) yang berkuasa dan sekaligus dikuasai, dan yang dikuasai sepenuhnya.[4]

Kota utama adalah kota yang diperintah oleh penguasa tertinggi yang "... benar-benar memiliki berbagai ilmu dan setiap jenis pengetahuan .... Ia mampu memahami dengan baik segala yang harus dilakukannya. Ia mampu membimbing dengan baik sehingga orang melakukan apa yang diperintahkannya. Ia mampu memanfaatkan orang-orang yang memiliki kemampuan. Ia mampu menentukan, mendefinisikan, dan mengarahkan tindakan-tindakan ini ke arah kebahagiaan. Hal ini hanya terdapat pada orang yang memiliki kecenderungan alami yang besar lagi unggul, bila jiwanya bersatu dengan akal aktif.[5] ... Orang seperti ini adalah pangeran

3 *The Political Regime*, hh. 51-52.

4 Lihat, di antaranya, *The Political Regime*, h. 36-37.

5 Lihat Lampiran I tentang klasifikasi akal menurut Al-Farabi, h. 156.

sejati, menurut para leluhur; dialah orang yang tentangnya dikatakan bahwa dia menerima wahyu. ... Pemerintahan orang seperti ini merupakan pemerintahan tertinggi; pemerintahan yang lainnya berkedudukan di bawahnya, dan berasal darinya."[6]

Penguasa tertinggi, dengan demikian, adalah nabi atau imam yang merupakan pemberi hukum. Mereka menggariskan pendapat dan tindakan untuk komunitasnya melalui wahyu dari Tuhan. Ringkas kata, mereka adalah orang yang—selain sempurna fisik, mental dan jiwanya—memiliki keahlian yang sempurna dalam kearifan teoretis dan praktis,[7] yakni keahlian memerintah atau politik.

Di banyak tempat dalam karya-karya politiknya, Al-Farabi memaparkan bahwa susunan berbagai asosiasi (politik) manusia—baik di antara berbagai ukuran asosiasi politik yang berbeda, maupun di antara bagian-bagian dari asosiasi politik yang sama—di satu pihak benar-benar menyerupai susunan individu-individu manusia dan, di lain pihak, menyerupai susunan segala yang *maujud* (alam semesta)—mulai dari benda-benda *samawi*, sampai ke benda-benda material.[8] Lebih dari itu, secara menaik susunan di antara individu-individu manusia dan asosiasi-asosiasi manusia, serta dunia atau alam semesta ini, benar-benar menyerupai hubungan—yaitu hubungan kerja sama (*ta'âwun*)—antara anggota masing-masing asosiasi yang berbeda-beda ukurannya itu. Setiap anggota atau bagian melaksanakan fungsinya sendiri yang khas, yang berhubungan dengan—dan melengkapi serta juga saling bergantung pada—fungsi-fungsi bagian-bagian atau anggota-anggota lain. Dan setiap asosiasi yang lebih kecil memiliki fungsi-fungsi tersendiri yang berhubungan dengan—dan melengkapi serta juga saling bergantung pada—asosiasi-asosiasi yang lebih besar. Kebutuhan setiap bagian saling dipenuhi oleh satu sama lain, karena bagian itu sendiri tak mampu memenuhi segenap kebutuhannya sendiri. Setiap bagian hanya dapat memenuhi satu kebutuhannya sendiri yang khas, dan memang untuk memenuhi satu kebutuhan yang khas itulah

---

6 *Op. cit.*, h. 51.

7 Seperti disinggung dalam Pendahuluan, Kearifan teoretis (*al-hikmah al-nazhariyyah*) dan kearifan praktis (*al-hikmah al-'amaliyyah*) adalah dua pembagian filsafat (*hikmah*). Dalam bagian yang disebut belakangan, termasuk, antara lain, ekonomi, politik, etika, dan sebagainya.

8 Mengenai kosmologi Al-Farabi, lihat Lampiran I.

bagian itu dibentuk. Dan yang memenuhi kebutuhan-kebutuhannya yang lain adalah bagian-bagian yang lain. Setiap bagian sama-sama membutuhkan dan sama-sama bergantung satu sama lain. Dengan demikian, akan baguslah kinerja asosiasi. Artinya, ia benar-benar dapat menopang dirinya sedemikian sehingga pada gilirannya dapat membawa ke arah pencapaian kebahagiaan, sekiranya semua bagian melaksanakan fungsi-fungsi khasnya dengan sempurna.

Menurut Al-Farabi, peringkat kepemimpinan pada setiap asosiasi itu dibutuhkan untuk menjalankan dan mengoordinasikan kerja sama. Tidak setiap orang mempunyai kapasitas yang sama untuk memimpin. Dan tidak setiap fungsi atau keahlian yang ditampilkan oleh satu bagian dari asosiasi mempunyai nilai yang sama dengan keseluruhannya dan juga tingkat kecanggihan yang sama. Dengan demikian, hubungan antarbagian sifatnya tidak saja horizontal atau paralel, tetapi juga vertikal dan hierarkis. Semakin tinggi suatu bagian dalam struktur hierarkisnya, semakin tinggi pula posisi otoritas yang dipegangnya. Pada waktu yang sama, semakin tinggi tingkatan suatu bagian dalam hierarkinya, semakin mampu bagian itu untuk melakukan fungsinya, karena bagian itu memikul tanggung jawab yang lebih besar. Artinya, bagian itu mengendalikan fungsi-fungsi subordinatif yang lebih luas sehingga lebih besar pula risiko ketidaksempurnaan pada kinerjanya.

Apakah pemerintahan seperti ini mungkin?

Dalam pandangan Al-Farabi, jawabannya bersifat afirmatif bukan saja karena ada figur-figur yang dapat memenuhi semua persyaratan untuk menjadi pemimpin utama, melainkan juga karena kemungkinan adanya kota-kota utama yang mutunya lebih rendah. Segera setelah mengemukakan kualifikasi (persyaratan) penguasa utama—yaitu orang yang menerima wahyu—Al-Farabi menyebutkan bahwa "orang-orang yang diperintah oleh pemerintahan penguasa seperti ini adalah orang-orang yang utama, baik dan bahagia", seakan-akan para warga itu sendiri berpotensi untuk menjadi penguasa-penguasa utama. Namun, "jika terjadi tidak ada orang (setelah tiadanya penguasa utama) yang memenuhi persyaratan seperti ini, perlu diterapkan hukum-hukum yang digariskan oleh penguasa-penguasa sebelumnya, menuliskannya, melestarikannya, dan memerintah kota ber-

dasarkan hukum-hukumnya, akan menjadi pangeran berdasarkan hukum (*sunnah*)."[9]

Uraiannya dalam *Al-Fushûl Al-Mutaza'ah* tentang persyaratan pemimpin utama (*al-ra'îs al-awwal*) di sebuah kota utama itu, mengandung konotasi yang sama. Setelah menguraikan persyaratan untuk menjadi pemimpin utama, Al-Farabi menggambarkan kemungkinan sekelompok orang yang—secara bersama-sama—memperlihatkan kemampuan mereka untuk memenuhi persyaratan menjadi penguasa utama. Atau juga, kemungkinan seorang pemimpin yang bahkan berada di bawah tingkatan kedua dari segi kualitas—yang harus mengetahui hukum-hukum yang telah digariskan oleh penguasa-penguasa yang lalu—asalkan saja ia sendiri bajik dan memiliki pandangan-pandangan yang sehat sehingga dapat menafsirkan dan menerapkan hukum dalam situasi yang baru, dan juga memiliki kemampuan persuasif dan representasi imajinatif.

Karena sering sekali sangat sulit menemukan semua persyaratan ini ada pada satu orang, dan karena orang seperti itu hanya ada pada masa tertentu saja, maka harus ada aturan yang lebih lunak. Yaitu, karena tidak adanya seseorang yang memenuhi semua persyaratannya, seseorang yang memenuhi sebagian besar persyaratan (yang sangat diperlukan) ini dapat menjadi penguasa terbaik kedua. Jika tidak ada juga seseorang yang bisa menjadi penguasa terbaik kedua, sekelompok orang yang—secara bersama-sama—memenuhi semua persyaratan, dapat menjadi penguasa. Dan kalau ini memang tidak ada juga, maka seorang atau dua orang filosof atau lebih—yang mampu mengikuti, menafsirkan, mengembangkan, dan menerapkan hukum dan adat yang telah dimapankan oleh penguasa (utama) sebelumnya, sesuai dengan situasi yang baru—dapat diangkat menjadi penguasa.[10]

"Jika kejadiannya adalah sejumlah raja seperti itu (yakni, raja-raja kota utama) terdapat pada waktu yang sama—di satu kota atau di banyak

9 *The Political Regime*, h. 37.

10 Lihat *Al-Farabi on the Perfect State*, hh. 247-250; *Al-Fushûl Al-Madaniyyah*, hh. 50-51; *Al-Fushûl Al-Muntaza'ah*, hh. 66-67; dan *The Political Regime*, hh. 36-37. Walzer, dalam ulasannya, mengajak pembacanya untuk membandingkan gagasan Al-Farabi tentang kemampuan untuk menafsirkan, mengembangkan, dan menerapkan hukum dan adat pada situasi yang baru, dengan gagasan ijtihad dan *ra'y* (penilaian mandiri) dalam yurisprudensi Islam (fiqih). *Ibid.*, h. 499, catatan 710.

kota—mereka semuanya adalah seperti satu raja dan jiwa mereka adalah seperti satu jiwa tunggal."[11]

Pernyataan tersebut, dan pernyataan lain Al-Farabi yang akan dikutip di bawah ini, sekaligus memberikan ruang spekulasi bahwa filosof ini membuka kemungkinan kerja sama para raja atau pemimpin "sekuler" yang menguasai keterampilan politik atau kerajaan—dalam arti, bukan filosof atau *imâm* yang sedikit-banyak oleh Al-Farabi disebut mempunyai akses terhadap wahyu atau ilham—dengan pemimpin keagamaan atau filosof-filosof sedemikian.

"Dan jika suatu saat tak bisa ditemukan filosof yang bisa dikaitkan (*attached*) kepada pemimpin aktual kota tersebut, maka—setelah suatu selang waktu tertentu—kota ini akan musnah."[12]

Berdasarkan uraian—dan pernyataannya dalam *Al-Madînah Al-Fâdhilah* dan *Al-Fushûl Al-Madaniyyah*[13]—itu, dapat dibenarkan kesimpulan bahwa Al-Farabi memang mempercayai kemungkinan kota-kota utama, yaitu kota-kota yang memiliki dengan memadai sebagian ciri "kota-kota yang benar-benar utama", yang dipimpin oleh penguasa-penguasa utama, tanpa mesti menghindarkan diri dari ciri-ciri unggul dan khas kota seperti ini dalam kaitannya dengan kota-kota lain.

Mengenai cara kerja kota utama, Al-Farabi menyatakan bahwa pertama-tama penduduknya dibagi menjadi kelompok-kelompok berdasarkan kelebihan-kelebihan (*merits*) mereka—yaitu berdasarkan kecenderungan-kecenderungan alamiah mereka dan berdasarkan kebiasaan-kebiasaan karakter yang telah mereka bentuk. Yakni masing-masing diberi kedudukan sebagai yang diperintah atau yang memerintah. "... Yang dimulai dengan peringkat penguasa yang tertinggi. Kemudian secara ber-angsur-angsur turun, sampai ke peringkat yang diperintah, yang tidak memiliki elemen memerintah, dan di bawah peringkat ini tidak ada lagi peringkat .... Dengan demikian, bagian-bagian kota akan saling berkaitan dan serasi, serta akan diperintah dengan cara lebih mengutamakan sebagian

---

11 *Virtuous City*, hh. 260-261.

12 *Ibid.*, 253.

13 Miriam Galston, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Al-Farabi*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, h. 169.

atas sebagian yang lain. Dengan cara inilah, kota utama ini menjadi sama dengan makhluk alamiah. Pangeran kota ini akan seperti Sebab Pertama (yakni, Tuhan—Ym.), yang menjadi sebab bagi adanya makhluk-makhluk atau wujud-wujud yang lain. ... Hingga mereka sampai pada wujud-wujud yang mungkin adanya (*mumkîn al-wujûd*)—yaitu materi pertama dan elemen-elemennya—yang tak memiliki elemen yang menguasai, namun diperintah dan selalu eksis demi yang lainnya.

"Kebahagiaan akan dapat dicapai hanya melalui lenyapnya keburukan-keburukan—tidak saja keburukan yang muncul secara sukarela (berdasarkan karsa) (*voluntarily*), tetapi juga keburukan yang muncul secara alamiah—dari kota-kota dan bangsa-bangsa, dan bila keduanya berhasil memperoleh kebaikan-kebaikan, baik kebaikan yang terjadi secara alami maupun kebaikan yang terjadi berkat karsa. Fungsi penguasa kota—yaitu sang pangeran—adalah mengelola kota sedemikian rupa sehingga semua bagian kota saling berkaitan dan serasi, serta sedemikian teratur sehingga membuat penduduknya mampu bekerja sama untuk menyingkirkan berbagai keburukan dan untuk memperoleh berbagai kebaikan."[14]

Dalam *Al-Siyâsah* dan sebagian besar karyanya yang lain, uraiannya tentang hubungan antara tingkatan-tingkatan manusia (warga kota) bersifat statis, yakin mengambil bentuk "berkuasa dan memberikan perintah" oleh yang lebih tinggi atas yang lebih rendah. Namun, uraiannya dalam *Ta<u>h</u>sîl Al-Sa'âdah* bersifat lebih dinamis, lebih bersifat delegasi dan mendidik (*ta'lîm*) oleh yang lebih tinggi atas yang lebih rendah dalam urutan yang juga menurun. Pendidikan ini akan membuat yang lebih rendah mampu menerima delegasi seperti itu dari pihak yang lebih tinggi dari mereka. Hal ini juga akan membuat mereka cukup memiliki pengetahuan teoretis dan demonstratif (dapat dibuktikan, secara logis), sehingga mereka dapat "menemukan apa yang benar-benar tidak diberikan kepada orang ini atau kepada kelompok ini, sekalipun dari jenis yang sama ...."[15] Al-Farabi kemudian memasukkan kelompok terdidik yang dipilih untuk mengemban jabatan politik di antara kaum pilihan, yang terutama darinya adalah penguasa utama. "Mereka tidak boleh dibatasi pada apa yang selaras dengan

14 *The Political Regime*, hh. 39-40.

15 Muhsin Mahdi, *The Attainment of Happiness*, sebuah terjemahan Inggris dari karya Al-Farabi yang berjudul *Ta<u>h</u>shîl Al-Sa'âdah*, dalam *Medieval*, h. 73.

pendapat umum yang tidak teruji."[16] Mahdi, dalam catatan kakinya untuk bagian ini, menyebutkan kelompok ini sebagai dapat menjadi pengganti, dalam urutan kedua yang terbaik, karena mereka menguasai pengetahuan teoretis, dan karena itu mampu menjadi sebenar-benar pemberi hukum.[17] Di sisi lain, uraian Al-Farabi di sini lebih memberikan ruang bagi pengambilan prakarsa oleh bagian-bagian (lain) dari kota ini.

Akhirnya, tampak jelas dalam karya-karya Al-Farabi bahwa mendidik dan menyempurnakan semua penduduk kota—yang pada akhirnya akan membuat mereka menguasai pengetahuan teoretis sehingga dapat menjalani kehidupan kontemplatif dan filosofis—merupakan tujuan kota utama ini, sekalipun Al-Farabi menekankan bahwa mayoritasnya tidak mampu mengurusi urusan-urusan seperti ini. Untuk mengutip satu contoh saja, dalam *Ta<u>h</u>sîl Al-Sa'âdah,* Al-Farabi menyamakan mendidik (*ta'lîm*) dengan memperkenalkan kebajikan-kebajikan teoretis kepada bangsa-bangsa dan penduduk.[18] Namun, tak seperti Galston,[19] saya berpendapat bahwa pernyataan-pernyataan Al-Farabi yang tampaknya tak konsisten itu—yaitu antara pernyataannya bahwa penduduk kota utama itu mampu menjalani kehidupan kontemplatif yang didasarkan pada penguasaan mereka akan pengetahuan teoretis sebagai tujuan kota ini, dan penegasannya bahwa mayoritasnya tak mampu mengurusi masalah-masalah seperti ini—tidak dengan demikian menjadikan tujuan tersebut tak dapat direalisasikan. Jika suksesi kota-kota dapat terjamin, akan lahir semakin banyak penduduk yang terdidik, dan lama-kelamaan kota tersebut akan semakin mendekati tujuannya.

Untuk lebih melengkapi pemahaman mengenai makna kota utama dalam filsafat politik Al-Farabi, di bawah ini akan diuraikan mengenai kota-kota lain yang bukan—bahkan berlawanan dengan—kota utama.[20]

Al-Farabi menyebut tiga kelompok kota, "kota jahiliah" (*al-madînah al-jâhiliyyah*), "kota fasiq" (*al-madînah al-fâsiqah*), "kota yang berubah" (*al-madînah al-mubaddilah*), dan "kota sesat" (*al-madînah al-dhalâlah).*

16 *Ibid.*, h. 70.

17 *Ibid.*, h. 82.

18 *Ibid.*, h. 69.

19 Galston, *op. cit.*, hh. 161-166.

20 Uraian mengenai masalah ini didasarkan atas *The Political Regime*, hh. 42-53, dan *Al-Farabi on the Perfect State*, hh. 255-259.

"Kota jahiliah" adalah "kota yang warganya tak tahu tentang kebahagiaan yang sebenarnya". Pikiran tentang hal ini memang tak pernah terlintas di benak mereka. Bahkan, jika mereka diarahkan secara benar kepadanya, mereka tetap tidak memahaminya, atau tak percaya kepadanya. Hal-hal baik yang mereka kenali hanyalah hal-hal yang secara superfisial dianggap sebagai baik di antara apa yang dianggap sebagai tujuan-tujuan hidup, seperti kesehatan tubuh, kemakmuran, menikmati kesenangan-kesenangan (badani—Ym.), kebebasan untuk memenuhi nafsu-nafsu, dan diperlakukan dengan penuh hormat dan kebebasan. Menurut pandangan para warga "kota jahiliah", masing-masing hal ini adalah sejenis kebahagiaan, dan kebahagiaan terbesar serta paling sempurna adalah jumlah total dari kesemuanya itu. Hal-hal yang bertentangan dengan ini adalah kesedihan, seperti kelemahan tubuh, kemiskinan, ketiadaan penikmatan kesenangan-kesenangan, ketiadaan kebebasan untuk mengikuti nafsu-nafsu, dan tak diperlakukan dengan penuh kehormatan dan kebesaran.

"Kota jahiliah" ini, pada gilirannya, dibagi menjadi enam, sebagai berikut:

Pertama, "kota kebutuhan dasar" (*al-madînah al-dharûriyyah*) yang di dalamnya para warga bekerja sama untuk menghasilkan kebutuhan dasar bagi kelangsungan hidup dan kesehatan badan, seperti makanan, minuman, pakaian, perumahan, dan hubungan seksual. Di kota ini, orang yang dianggap terbaik adalah yang paling menguasai keterampilan manajemen untuk dan paling mampu meraih kebutuhan-kebutuhan tersebut. Orang seperti ini—yang bisa membimbing untuk bisa meraih semuanya itu dengan sebaik-baiknya—berpeluang untuk dijadikan pimpinan kota ini.

Kedua, "kota jahat" (*al-madînah al-nadzâlah),* yang warganya bekerja sama untuk meraih kekayaan dan kemakmuran secara berlebih-lebihan dan, di sisi lain, tak mau membelanjakannya kecuali untuk kebutuhan-kebutuhan badani. Dengan kata lain, "kota jahat" adalah "kota kebutuhan dasar" pada tingkat yang ekstrem.

Ketiga, "kota rendah" (*al-madînah al-khâssah*), yang di dalamnya para warga memburu kesenangan, dan hanya kesenangan belaka, serta bukan sekadar yang berguna bagi kelangsungan hidup dan kesehatan badan—baik kesenangan duniawi yang terkait dengan makan-minum dan

hubungan seks, maupun kesenangan khayali. Sebagai konsekuensinya, para warga kota ini mementingkan hiburan dan hura-hura.

Keempat, "kota kehormatan" (timokratik). Tujuan para warga kota ini adalah untuk meraih kehormatan, pujian, dan kesenangan di antara bangsa-bangsa, untuk diistimewakan dan diperlakukan dengan penuh penghargaan, melalui kata-kata maupun perbuatan, dan untuk meraih kemuliaan serta keagungan—baik di mata orang lain maupun di antara mereka sendiri. Kota ini boleh jadi semacam meritokrasi, yang di dalamnya status seseorang ditentukan oleh kelebihan yang dimilikinya, baik dalam kemuliaan keturunan, kekayaan, kekuasaan, pemilikan sarana-sarana kesenangan, maupun jasanya bagi masyarakat.

Kota ini diatur—masyarakat dikelompok-kelompokkan dan pemimpinnya dipilih—berdasarkan tingkatan-tingkatan kelebihan mereka. Oleh karena itu, dalam banyak hal, kota ini mirip dengan "kota utama", kalau saja yang mereka anggap kelebihan adalah hal-hal yang benar-benar relevan bagi pencapaian kebahagiaan yang sejati, sebagaimana halnya dengan "kota utama".

Itu sebabnya, dalam *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah,* Al-Farabi menyebut kota ini sebagai kota yang terbaik di antara "kota-kota jahiliah". Hanya saja jika kecintaan mereka kepada kehormatan terlalu berlebihan, kota ini bisa berubah menjadi kota para tiran atau kota despotik seperti yang akan diuraikan di bawah ini.

"Kota despotik" (*al-madînah al-taghallub*), kota jahiliah yang kelima, adalah kota yang warganya bekerja sama dengan satu tujuan: berkuasa atas orang lain dan mencegah agar orang lain tak berkuasa atasnya. Motifnya tak lebih dan tak kurang: cinta kekuasaan.

Untuk memuasi kecintaan kepada kekuasaan ini, mereka tak segan-segan menumpahkan darah dan memperbudak orang lain. Para warganya cenderung kejam, kasar, berangasan, berlebih-lebihan dalam segala hal yang bersifat badani. Barang-barang pemuas kebutuhan mereka ini diperoleh lewat penguasaan dan eksploitasi atas orang-orang yang mereka taklukkan. Oleh karena itu, adalah alami belaka jika orang yang mereka jadikan pemimpin adalah yang paling ahli dalam memimpin anak buahnya agar bisa menguasai orang lain—yakni, yang paling kuat, atau paling licik.

Yang terakhir adalah "kota demokratik" (*al-madînah al-jamâ'iyyah*) yang akan menjadi topik bahasan Bab 3 setelah ini.

Kelompok-kedua kota yang berlawanan dengan kota utama, yakni "kota fasiq", adalah kota yang sesungguhnya memahami tentang kebahagiaan sejati, tentang Tuhan, serta tahu, terbimbing, dan percaya pada tindakan-tindakan yang akan membawa kepada kebahagiaan itu—sebagaimana warga kota utama. Hanya saja, setelah semuanya ini, mereka menolak untuk berbuat sesuai dengan pengetahuan dan keyakinan mereka itu. Sebaliknya, mereka malah menghendaki untuk meraih kebutuhan-kebutuhan sebagaimana yang dikehendaki oleh para warga "kota-kota jahiliah" seperti tersebut di atas. Jadi, persamaan warga kota ini dan warga kota utama hanyalah dalam hal pendapat yang mereka yakini saja, tidak pada praktiknya.

Akhirnya, kita sampai kepada "kota sesat". Para warga kota ini sesungguhnya menghendaki kebahagiaan di akhirat, tetapi memiliki kepercayaan keliru mengenai hal-hal yang dapat membawa mereka kepada kebahagiaan sejati itu. Pemimpin utama mereka (boleh jadi) adalah seseorang yang berpura-pura menerima wahyu dan kemudian menciptakan kesan yang salah seperti itu lewat pemalsuan, penipuan, dan pengelabuan.

Administrasi Asosiasi Politik

Seperti dikemukakan sebelumnya, Al-Farabi mendekati persoalan politik terutama melalui penguasanya. Setelah menjelaskan struktur hierarkis penguasa, kualifikasi, dan penunjukannya, menyusullah pos-pos administrasi lainnya. Menurut Al-Farabi,[21] di antara semua pos itu yang paling penting adalah lima: orang-orang yang paling bajik atau unggul (*afâdhil*), penerjemah (*dzu al-alsinah*), juru nilai (*al-muqaddirûn*), pejuang (*al-mujâhidûn*), dan orang kaya atau kapitalis (?) (*al-mâliyyûn*). Yang paling unggul adalah orang yang arif (*al-hukamâ'*), orang yang memiliki kearifan praktis (*al-muta'aqqilûn*), dan orang yang memiliki gagasan-gagasan tentang masalah-masalah besar.

---

21 *Al-Fushûl Al-Madanî*, h. 50. Lihat pula *Farabi on the Perfect State*, hh. 436-438, yang di dalamnya Walzer membandingkan deskripsi Al-Farabi dengan deskripsi para pendahulu Yunaninya. Dia memperlihatkan bagaimana—berbeda dengan Plato yang hanya menyebutkan tiga kelompok—Al-Farabi menyebutkan lima, dengan menambahkan kelompok penerjemah dan kelompok juru nilai.

Penerjemah adalah orator (*al-khuthabâ'*), orang yang fasih atau para sastrawan (*men of letters*) (*al-bulaghâ'*), penyair, musisi, sekretaris (*kuttab*), dan sebagainya. Di sini termasuk juga agamawan (*hamalah al-dîn*) yang, paling tidak, memiliki satu hal yang juga dimiliki oleh kelompok lain yang membentuk golongan ini, dari segi kemampuan menyampaikan kebenaran (filosofis) melalui ungkapan simbolis. Juru nilai adalah akuntan, ahli geometri, dokter, astrolog, dan sebagainya. Yang berjuang adalah prajurit atau tentara serta penjaga dan sebagainya. Kapitalis adalah orang bekerja demi kekayaan (uang), seperti petani, pedagang, gembala, dan sebagainya.[22]

Tampaknya pembagian Al-Farabi mengenai bagian-bagian kota utama seperti yang baru saja disebutkan, merupakan perkembangan yang terjadi kemudian, yang lebih teknis dan yang disesuaikan dengan realitas politik pada zamannya. Khususnya jika hal ini dibandingkan dengan bagian lain dari teorinya tentang penguasa dan pengangkatan penguasa, yang lebih terlepas dari situasi nyata pada zamannya. Pernyataan ini mendapatkan dukungannya dalam tesis Dunlop[23] yang—jika memang dapat dibenarkan—menyatakan bahwa *Al-Fushûl Al-Madanî* merupakan karya-terakhirnya yang ditulis ketika Al-Farabi melewatkan kehidupan babak-keduanya dalam lingkungan politik praktis yang nyata dalam lingkungan penguasa Hamdaniyyah, Saif Al-Daulah.

Yang paling unggul di antara yang paling bajik adalah, tentu saja, golongan yang melahirkan penguasa, seperti ditunjukkan dalam karya-karya Al-Farabi "sebelumnya".

Namun, sesungguhnya para raja dan pangeran merupakan bagian dari situasi yang telah ada (*given*)—Dunlop bahkan siap berspekulasi bahwa Al-Farabi kiranya siap menerima Saif Al-Daulah sebagai "raja yang sesuai dengan hukum". Dengan begitu, ketika berbicara tentang golongan *afadhil*

---

22 Ketika menciptakan golongan terakhir ini, yaitu kapitalis, Al-Farabi kiranya memandang mereka sebagai salah satu sumber dana untuk kota. (*Al-Fushûl Al-Madanî*, h. 50). Dana untuk kota merupakan bekal yang dipersiapkan untuk kelompok-kelompok yang urusannya bukanlah mencari kekayaan, seperti juru dakwah, sekretaris, dan sebagainya, yang dipaparkan dalam uraiannya mengenai pos-pos dan jabatan-jabatan administrasi seperti yang disebutkan di atas. Dana kiranya dibutuhkan pula untuk jaminan sosial, seperti bagi orang yang lumpuh dan orang yang tak mempunyai kekuatan untuk mencari kekayaan.

23 *Al-Fushûl Al-Madanî*, hh. 14-15.

yang dimaksud oleh Al-Farabi kiranya adalah wazir itu.[24] Mereka kiranya juga mewakili kelompok kaum terpilih yang dipilih oleh penguasa menjadi wakilnya—gubernur, pangeran, instruktur, seperti yang disebutkan di atas—untuk bangsa atau negara kota yang ada di bawah kedaulatannya. Adapun golongan penerjemah dapat dilihat sebagai merupakan perluasan dari golongan pertama, yang dilakukan berdasarkan pertimbangan realistis dan teknis, yang juga memiliki bagian dari fungsi penguasa. Yang dimaksudkan mestilah apa yang sekarang disebut sebagai birokrasi, yang kiranya juga meliputi bendaharawan, kantor pos (*al-barîd*), intelijen (*jasus*), dan sebagainya. Sekali lagi, di sini deskripsi Al-Farabi tampak mencerminkan pertimbangan teknis dan realistis zamannya.[25] []

---

24 Dalam *Al-Farabi on the Perfect State*, hh. 449-450, Walzer menolak kemungkinan bahwa wazir tetap bergantung pada khalifah. Bila diingat bahwa *Fushûl Al-Madanî* kiranya mencerminkan modifikasi yang lebih realistis yang dilakukan kemudian oleh Al-Farabi atas gagasan-gagasan sebelumnya, dan fakta bahwa wazir pada masa itu secara praktis memainkan peranan pemimpin karena memiliki pengaruh yang menentukan pada khalifah, maka kemungkinan ini menjadi masuk akal. Al-Farabi tentu memahami fakta ini melalui perkenalannya dengan wazir Saif Al-Daulah, yang melaluinya Al-Farabi berhubungan dengan khalifah. Perlu juga diperhatikan dalam hubungan ini bahwa Al-Farabi mempersembahkan buku musiknya, *Kitab Musîqâ Al-Kabîr*, kepada wazir ini.

25 Dalam buku yang sama, Al-Farabi melanjutkan uraiannya tentang pengaturan-pengaturan domestik seperti ini dengan membahas berbagai masalah lain, seperti tentang perdata dan pidana, tentang spesialisasi, tentang dana publik, dan sebagainya.

3 Demokrasi dalam Filsafat-Politik Al-Farabi

Pengantar

Dalam beberapa karya filsafat politik Al-Farabi ada bagian-bagian tertentu yang secara khusus menarik perhatian kita, yang hidup di zaman yang cenderung menempatkan demokrasi sebagai kemungkinan sistem politik yang paling baik. Itulah bagian-bagian yang terkait dengan konsep kota-demokratisnya. Meskipun konsep tersebut mengandung segala elemen modern, ia tetap saja tak dapat disebut identik dengan gagasan modern tentang demokrasi. Dalam filsafat politik Al-Farabi, kota ini juga memiliki daya tarik yang khusus baginya. Seraya memandang kota-demokratis sebagai lawan dari kota utama—kota-idealnya Al-Farabi—Al-Farabi menyatakan, "... Pembangunan kota-kota utama dan penegakan pemerintahan orang-orang utama adalah lebih efektif dan jauh lebih mudah diwujudkan dari kota-kota demokratis, dibandingkan dengan kota-kota jahiliah lainnya."[1] Pada tempat lain dalam karya yang sama dan tentang kota yang sama, Al-Farabi menulis:

> "... Sangatlah mungkin bahwa lama-kelamaan orang-orang utama akan bermunculan di kota itu. Yakni filosof, ahli retorika, dan

---

1 Fauzi M. Najjar, *The Political Regime*, sebuah terjemahan Inggris dari karya Al-Farabi yang berjudul *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah*, dalam Ralph Lerner & Muhsin Mahdi (ed.), *Medieval Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, hh. 51-52.

penyair, yang menggeluti berbagai hal. Ada kemungkinan pula untuk mengumpulkan, sedikit demi sedikit dari kota itu (orang-orang) tertentu (yang membentuk) bagian-bagian dari kota utama itu. Inilah hal terbaik yang (mungkin) terjadi di kota seperti ini."[2]

Namun, hanya hal inilah yang dijelaskan oleh Al-Farabi dalam kaitan ini. Adapun mengenai yang lainnya, Al-Farabi membiarkan kita bersikap mendua mengenai apakah mungkin kota utama bisa muncul dari kota demokratis, sebuah kota yang memiliki karakteristik, yang—dalam uraian Al-Farabi sendiri—terlihat kontras dengan kota utama. Yang menjadikan problemnya semakin rumit, Al-Farabi mengikuti pernyataan yang dikutip di atas bersama pernyataan lain yang tampaknya mengandung kontradiksi seperti berikut:

> "Adapun orang yang memang bajik—yaitu orang yang, jika dia memerintah, akan mengarahkan tindakan ke arah kebahagiaan—mereka tidak mengangkatnya sebagai penguasa. Kalau kebetulan ia memerintah, ia akan segera mendapati bahwa dirinya diturunkan, atau dibunuh, atau kedudukannya tidak stabil dan mendapat tantangan. Oleh karena itu, mereka menolak pemerintahan orang bajik dan tidak menyukai pemerintahan seperti itu."[3]

Bab ini akan mencoba, dengan bantuan karya-karya Al-Farabi sendiri, serta karya-karya Plato dan Aristoteles—karena karya-karya ini mengilhami Al-Farabi—untuk memecahkan problem kemenduaan dalam konsep filosof kita ini, dan sedikit menjelaskan problem tersebut. Apa sebenarnya kota demokratis dalam filsafat politik Al-Farabi? Bagaimana karakteristik khas kota demokratis itu? Bagaimana perbedaannya dengan kota utama? Apakah ada persamaan dan perbedaan antara konsep Al-Farabi tentang kota demokratis dan konsep dua pendahulunya yang orang Yunani itu? Sejauh mana uraian ringkas Al-Farabi tentang kota demokratis dapat dijelaskan lebih lanjut oleh uraian-uiraian mereka yang disebutkan di atas?

---

2 *Ibid.*, h. 51.

3 *Ibid.*, h. 51.

Bagaimana sebenarnya Al-Farabi menilai kota demokratis? Bagaimana, dalam pandangan Al-Farabi, kota demokratis bisa berubah menjadi kota utama—jika benar-benar memang mungkin—khususnya bila dipertimbangkan apa yang terlihat sebagai perbedaan antara keduanya? Akhirnya, sejauh mana konsep kota demokratis itu dan konsep demokrasi Al-Farabi serupa dengan konsep sejenis di zaman modern—yaitu pasca-Abad Pertengahan sampai zaman sekarang?

Kota Demokratis

Kota demokratis, dalam filsafat politik Al-Farabi, adalah kota yang tujuan penduduknya adalah kebebasan, yang setiap penduduk melakukan apa yang dikehendakinya tanpa sedikit pun dikekang kehendaknya.[4] Dalam sebuah uraian yang lebih mendalam tentang kota seperti ini, Al-Farabi menulis:

> "Kota demokratis adalah kota yang setiap penduduknya mendapatkan keleluasaan dan dibiarkan melakukan apa pun yang dikehendakinya. Penduduknya setara dan hukum mereka mengatakan bahwa sama sekali tidak ada orang yang lebih baik daripada orang lain. Penduduknya leluasa melakukan apa pun yang dikehendakinya. Dan tak ada orang, apakah dia itu penduduk atau bukan penduduk, dapat mengklaim berwewenang kecuali bila dia bekerja untuk memperbesar kemerdekaan mereka. ... Mereka yang memerintah, berbuat demikian mengikuti kehendak mereka yang diperintah, dan penguasa mengikuti kehendak yang dikuasai.
>
> "Segenap upaya keras dan tujuan kota-kota jahiliah ada dalam kota seperti ini dengan cara yang sangat sempurna. Di antara semua (kota-kota jahiliah) itu, inilah kota yang paling terpuji dan bahagia. Secara lahiriah, ia seperti pakaian yang bersulam, yang penuh dengan celupan dan bentuk-bentuk warna-warni. Semua orang menyukainya, dan suka tinggal di dalamnya, karena semua kehendak atau keinginan manusia akan dipenuhi oleh kota

4 *The Political Regime*, h. 50-51.

ini. Berbagai bangsa berimigrasi ke kota ini untuk mukim, dan kota ini pun lalu tumbuh berkembang secara luar biasa. Orang dari segala ras memadati kota ini, dan melalui perkawinan melahirkan anak-anak yang kecenderungan mereka sangat beragam, dan dengan pendidikan serta proses pendewasaan sangat beragam pula."[5]

Dalam konteks inilah Al-Farabi menyebutkan bahwa lama-kelamaan dapat bermunculan orang-orang bajik di kota seperti ini. Oleh sebab itu, menurut Al-Farabi, "Kota seperti ini memiliki kebaikan maupun keburukan yang lebih besar dibandingkan dengan kota-kota jahiliah lainnya. Semakin besar, semakin berperadaban, semakin padat penduduknya, semakin produktif, dan semakin sempurna kota ini, semakin besar pula kebaikan dan keburukan yang ada di kota ini."[6]

Namun, karena orang bajik, kalau dia memerintah, akan mengarahkan tindakan-tindakan rakyat ke kebahagiaan, maka penduduk kota ini tak (hendak) mengangkatnya menjadi penguasa. Penduduk hanya menginginkan penguasa yang memudahkan penduduk mencapai keinginannya, dan melicinkan jalan bagi penduduk untuk mendapatkan dan sekaligus melestarikan apa yang diinginkannya.

Kesimpulannya, kendatipun berpandangan bahwa kota demokratis merupakan satu di antara enam jenis kota jahiliah, Al-Farabi percaya bahwa membangun kota utama dan menegakkan pemerintahan orang bajik lebih efektif dan jauh lebih mudah dengan menggunakan kota demokratis.

Celakanya, hanya itu hal-hal pokok yang dikemukakan dalam pandangan Al-Farabi mengenai demokrasi. Namun, telaah lebih dekat dapat dilakukan dengan cara membandingkannya dengan pandangan Plato dan pandangan Aristoteles tentang masalah yang sama. Karena, tak syak lagi dari pandangan Plato dan Aristoteles inilah, Al-Farabi bukan saja mengambil inspirasi, melainkan juga mengambil dasar-dasar konsepnya.

---

5 *Ibid.*, h. 51.

6 *Ibid.*, h. 51.

Demokrasi dalam Pandangan Plato dan Aristoteles

Sebelum menguraikan pandangan-pandangan kedua filosof Yunani ini, terlebih dahulu perlu dicamkan bahwa ketika mereka berbicara tentang demokrasi, maka yang dimaksudkan tentu saja demokrasi pada abad ke-4 dan ke-5 di Yunani. Yakni, suatu demokrasi yang—bila diukur dengan gagasan modern tentang konsep tersebut—dapat disebut dengan tepat sebagai "demokrasi yang ekstrem". Bangsa Yunani pada zaman itu hidup di negara-kota (*polis*), yang jumlah penduduknya relatif sangat kecil. Jumlah total pemberi suara yang memenuhi syarat dalam masyarakat itu sekitar 40.000. Dan dalam majelis penduduk pemberi suara ini, kendali rakyat benar-benar paripurna. Orang-orang Yunani tidak pernah menemukan sistem pemerintah perwakilan, barangkali sebagian karena jumlah penduduknya yang kecil itu. Badan yang berdaulat di Athena adalah Majelisnya, suatu pertemuan massa yang terdiri dari penduduk pria dewasa—yang bersedia bersusah-susah untuk hadir.[7]

Plato mengkritik demokrasi seperti ini, berdasarkan pendapatnya bahwa masyarakat merupakan hakim yang tidak becus dalam banyak masalah politik. Masyarakat cenderung memberikan penilaian berdasarkan kebodohan, dorongan hati, sentimen atau prasangka. Yang paling buruk adalah bahwa demokrasi seperti itu mendorong munculnya pemimpin-pemimpin yang tidak becus. Karena pemimpin memperoleh kepemimpinannya dari masyarakat, pemimpin cenderung mengikuti tingkat masyarakat demi keamanan kedudukannya. Lagi pula, karena dalam demokrasi "setiap individu bebas melakukan apa yang dikehendakinya", pengaruhnya bersifat sangat merusak.

Nah, melalui kritiknya terhadap masyarakat-masyarakat yang tak sempurna—yang, di samping *demokrasi*, mencakup *timarki, oligarki,* dan *tirani*—Plato selanjutnya memperkuat konsep aristokratis dan otokratis idealnya tentang masyarakat yang sempurna. Yaitu suatu masyarakat yang diperintah oleh raja-raja filosof. Masyarakat aristokratis ideal seperti ini, dalam banyak hal, merupakan antitesis demokrasi.

Pengetahuan, dan hanya pengetahuan, menurut Plato, yang merupakan kriteria untuk seorang penguasa yang sejati. Penguasa yang sejati

---

7 Desmond Lee, *Plato The Republic,* Mukadimah, Penguin Books.

bukanlah orang yang memerintah sedemikian rupa sehingga berdamai dengan iktikad baik rakyatnya, juga bukan orang yang memerintah dengan menghormati hukum. Penguasa sejati adalah orang yang tahu bagaimana memerintah. Pengetahuan seperti itu terlalu tinggi bagi banyak orang. Dan demokrasi tidak dan tak dapat mengetahui apa pun tentang memerintah atau berkuasa.[8]

Bagaimanapun juga, itulah "obsesi" politis Plato yang diuraikannya secara terperinci terutama dalam *Republic*. Kemudian, Plato sendiri, meskipun tidak sampai mengubah substansinya, untuk tujuan praktis seolah mengalihkan perhatiannya dari masyarakat aristokratis dan otokratis ideal di bawah raja-filosof, ke posisi tengah—yaitu suatu paduan monarki atau oligarki dengan demokrasi, antara ketertiban dan kebebasan. Khususnya dalam *Laws* dan *Politicus*, dia juga menekankan pentingnya hukum, yang kedudukannya berada di atas raja-filosofnya.

Dalam *Politicus*, Plato membedakan antara demokrasi "ekstrem" dan demokrasi "moderat" atau "konstitusional". Baik dalam bentuknya yang baik (moderat dan konstitusional) maupun dalam bentuknya yang buruk (ekstrem), keduanya dipandang lebih unggul—bukan, seperti dalam *Republic*, lebih rendah—dibanding dengan oligarki meskipun dalam kedua bentuknya tetap lebih rendah dibandingkan aristokrasi. Perubahan dalam *Laws* bahkan lebih mencolok. Dalam *Republic* penguasa adalah wali yang tak terikat oleh hukum, sedangkan dalam *Laws* penguasa adalah "pelayan hukum" dan bahkan "budak hukum".

---

8 Namun, menarik untuk diperhatikan sambil lalu, bahwa Will Durant memandang bahwa pendapat politis Plato ini sendiri merupakan semacam demokrasi, atau sebutlah demokrasi aristokratis jika mau. Dia menulis bahwa (demokrasi semacam ini) bebas dari "... kemunafikan pemberian suara. Demokrasi artinya adalah benar-benar kesempatan yang sama, khususnya dalam pendidikan. Bukan sekadar Tom, Dick, dan Harry yang bergiliran duduk dalam pemerintahan, melainkan semua orang (sebagaimana dikemukakan oleh Plato, antara lain dalam *Gorgias*, yang dikutip oleh Durant—Ym.) harus mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadikan dirinya mampu mengemban tugas memerintah yang kompleks itu. Namun, hanya orang-orang yang telah terbukti mempunyai nyali ... dan telah berhasil melewati segala bentuk ujian dengan cemerlang, yang dapat memenuhi syarat untuk menjadi penguasa. Pejabat-pejabat pemerintah harus dipilih bukan melalui pemungutan suara, juga bukan melalui klik rahasia yang dengan diam-diam menggunakan alasan yang seakan-akan demokratis, melainkan berdasarkan kemampuan mereka sendiri yang diperlihatkan dalam demokrasi fundamental (yang melibatkan) persamaan ras. Orang tidak boleh menduduki jabatan apa pun tanpa pendidikan khusus, juga tidak boleh menduduki jabatan tinggi kecuali terlebih dahulu dia sudah menduduki jabatan yang lebih rendah. ... Inilah demokrasi yang 'terpelajar'—seratus kali lebih jujur dan lebih efektif dibanding dengan suatu demokrasi pemungutan suara." (Will Durant, *The Story of Philosophy*, Garden City Publishing Co., Inc., New York, 1927, hh. 40-41).

Di sinilah Plato bersepakat dengan Aristoteles yang menekankan konsepsi kedaulatan hukum. Namun, meskipun Aristoteles memandang demokrasi lebih rendah dibanding dengan otokrasi, kepercayaannya kepada rakyat tampaknya lebih "tulus" dibandingkan Plato. Inilah alasan yang melatarbelakangi kritik Aristoteles terhadap gurunya. Tampaknya, Plato lebih menekankan elemen monarki atau elemen oligarki dalam perpaduan tersebut. Di dalamnya monarki "menjadi cair karena dibagi-bagi di antara beberapa pejabat, sedangkan demokrasi menjadi lemah karena dibatasinya hak-hak pemilihan dan kontrol pada suatu majelis primer yang kecil dan orang-orang terpilih (*doctored*)". Sebenarnya akan tepat baginya untuk mengemukakan sesuatu seperti apa yang dalam pengalaman modern kita disebut oligarki atau monarki konstitusional—yang di dalamnya raja yang bertindak sebagai soko-guru ketertiban dengan cara menarik kesetiaan rakyat—yang dibatasi oleh dewan perwakilan sebagai organ kebebasan, jika saja dia tahu dan mau. Kalaupun Plato memberikan kepada rakyat kekuatan untuk memilih pejabat-pejabat kota, itu hanya bertujuan menghindari kehendak buruk mereka. Perpaduannya bukan bersifat organis: rakyat yang pasif berpadu dengan kelas penguasa yang cakap dan aktif.

Aristoteles memang sepakat dengan Plato tentang sifat negatif dari demokrasi (ekstrem). Menurutnya, definisi kebebasan sebagai orang bebas hidup menurut kehendak sendiri, dan demi keinginan sendiri", adalah tidak betul. Namun, seperti yang ditulisnya dalam *Politics*: "Rakyat, meskipun secara individual mereka mungkin hakim yang lebih tidak becus dibandingkan orang-orang yang berpengetahuan, secara kolektif baik juga." Dan "pihak yang banyak, lebih tak dapat disuap dibandingkan pihak yang sedikit. ... Individu berpeluang besar untuk dikuasai amarah, atau dikuasai perasaan lainnya sehingga, dengan demikian, membuat penilaian atau keputusan yang menyesatkan. Namun, sulit sekali untuk mengatakan bahwa sejumlah besar orang akan terbawa perasaan atau amarah dan lalu berbuat salah pada saat yang sama."[9] Sementara rancangan Plato paling banter dapat disebut oligarki atau monarki konstitusional, rancangan Aristoteles merupakan suatu "demokrasi yang terbatas", yang dia sebut

9 *Ibid.*, hh. 99-100. Lihat juga Carnes Lord, *Aristotle, The Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

sebagai *polity*—suatu paduan organis demokrasi dan aristokrasi (dalam pengertian bahwa para pejabatnya adalah sekelompok kecil orang pilihan). Aristoteles memberikan kepada banyak orang bukan saja hak yang memilih langsung, melainkan juga hak untuk memberikan penilaian dan pertimbangan, atau lebih khususnya hak untuk memilih hakim, dan hak untuk memeriksa perilakunya pada akhir masa jabatannya. Yang tidak kurang pentingnya adalah bahwa dalam rezim campurannya Aristoteles, bukan saja bahwa rezim itu merupakan perpaduan antara aristokrasi dan demokrasi, melainkan sekaligus mengatasi batas-batas antara kelas-kelas dalam masyarakat.[10] Rezim sedemikian benar-benar memadukan (anggota-anggota) dari berbagai kelas itu menjadi satu komunitas tunggal: suatu yang dilestarikan—mungkin dengan sengaja—dalam rencana Plato. Masing-masing dan semua kelas memiliki hak yang sama untuk mempunyai wakil-wakilnya dalam tiga cabang dari badan penguasa: legislatif, eksekutif, dan yudikatif.[11]

---

10 F.R.A. Dahl dan Charles E. Lindblom, *Politics, Economics, and Welfare*, Harper and Brothers, New York, 1953 dan F.R.A. Dahl, *Polyarchy*, Yale University Press, New Haven, 1971, h. 3. (Pada dasarnya, rezim campurannya Aristoteles ini dapat dikatakan selaras dengan gagasan zaman ini tentang demokrasi. Bagi banyak pemikir modern, di antaranya Lord Lindsay, demokrasi adalah pemerintah rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Bentham melihatnya sebagai proses untuk melindungi "banyak kelas". Banyak yang menganggapnya sebagai pencarian kebaikan bersama secara kolektif. Atau "demokrasi terletak pada kenyataan bahwa individu-individu yang menjadi anggota kelompok mana pun mengakui diri sendiri dan orang-orang lain sebagai suatu kelompok, yang menghadapi berbagai problem kelompok, dan bahwa mereka dengan sadar bertindak sebagai suatu kelompok dalam memecahkan problem-problem ini." Dalam uraian ringkas, aturan-aturan demokrasi pada zaman ini menjamin hak-hak yang sudah lazim dan hak-hak istimewa berikut ini:

- Kebebasan untuk membentuk dan masuk organisasi
- Kebebasan untuk mengungkapkan pendapat
- Hak untuk memberikan suara
- Hak untuk menjadi pegawai pemerintah
- Hak pemimpin politis untuk bertarung mendapatkan dukungan
- Hak pemimpin politis untuk bertarung mendapatkan suara
- Keberadaan dan hak untuk memperoleh akses kepada sumber-sumber alternatif informasi
- Pemilihan yang bebas dan adil (terbuka, jujur, satu orang satu suara), yang memutuskan siapa yang akan menjadi, penguasa puncak
- Institusi-institusi untuk membuat kebijakan-kebijakan pemerintah bergantung pada suara dan ungkapan-ungkapan lain mengenai apa yang dikehendaki (rakyat).

Kesimpulannya, tidaklah sangat sulit untuk sepakat bahwa dalam rezim campurannya Aristoteles dapat dijumpai setiap elemen—yang derajatnya beragam, baik secara aktual maupun potensial—dari gagasan zaman ini tentang demokrasi seperti yang diikhtisarkan di atas.)

11 Mukadimah lengkap, tinjauan, dan analisis mengenai pemikiran politik Plato dan Aristoteles—selain karya-karya relevan kedua guru tersebut dan penulis-penulis lainnya, yang menjadi rujukan paparan paper ini—adalah Sir Ernest Baker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publication, Inc., 1974.

Al-Farabi dan Demokrasi

Akan terlihat jelas, setelah kita membandingkan antara pemahaman Al-Farabi—atau penggunaan Al-Farabi—akan istilah demokrasi, dan pemahaman Plato serta Aristoteles tentang demokrasi bahwa demokrasinya Al-Farabi adalah demokrasi yang ekstrem. Dalam berbagai tulisannya, Al-Farabi tidak bermaksud menguraikan perbedaan (antara demokrasi ekstrem dan moderat) ini. Yang lebih menarik adalah bahwa Al-Farabi tidak mengatakan apa pun, apalagi mengambil gagasan politiknya Aristoteles. Al-Farabi bahkan tak menyebutkan *Politics*-nya Aristoteles dalam *Philosophy of Aristotle.* Memang betul bahwa kenyataan ini dapat dijelaskan melalui tidak-adanya (teks Arab) buku itu, dan atau bahwa pengaruh Plato dan Platonismelah yang lebih dominan terhadapnya. Namun, bahkan ketika mengomentari *Laws*-nya Plato, Al-Farabi tak mengatakan apa pun tentang apa yang disebut sebagai posisi Plato terhadap demokrasi dan "ditinggalkannya" oleh Plato idealnya yang berupa rezim yang betul-betul aristokratis dan otokratis untuk mendukung perpaduan antara keduanya. Sebagai gantinya, dia menggarisbawahi kecenderungan Plato terhadap pemerintah otokratis, bahkan terhadap derajat tertentu despotisme. Di sini saya kutipkan, secara agak ekstensif dan tak terpotong, komentar Al-Farabi mengenai *Laws*-nya Plato:[12]

> "Kemudian dia (Plato—Ym.) mulai menerangkan gagasan seperti ini dalam hubungannya dengan sebuah kota. Dia juga menjelaskan bahwa beruntunglah sebuah kota yang memiliki pembuat undang-undang (legislator) yang piawai, yang berpengetahuan dan berpendidikan tinggi, sehubungan dengan segenap hal yang terkait dengan kemakmuran dan hal-hal lainnya, serta selanjutnya, beruntunglah para pembuat undang-undang yang didengar, ditaati oleh rakyat, dan rakyat juga siap menerima tradisi-tradisi yang terwujud dalam rezim-rezim.

"Kemudian dia pun mulai menerangkan masalah despotisme. Bahwa bisa saja ada kebutuhan untuk itu, bila penduduknya bukanlah orang-

12 Muhsin Mahdi, *Laws*, terjemahan bahasa Inggris dari ulasan Al-Farabi mengenai *Laws*-nya Plato, belum diterbitkan, h. 25.

orang yang baik yang kecenderungan-alamiahnya baik. Bahwa despotisme hanya bisa tidak benar dan terkutuk bila penguasanya menjadi despotis lantaran kecenderungan-alaminya dan bukan karena dia perlu menjadi seperti ini demi rakyatnya. Karena, bila kota menjadi seperti itu (penduduknya memiliki kecenderungan yang tidak baik) sehingga pemerintahnya mau tak mau harus bertindak keras, dan kemudian dia berbuat demikian dan menetapkan tradisi-tradisi Ilahiah, (sikap despotik) ini sangat dianjurkan dan dibenarkan.

Kemudian dia menerangkan bahwa despotisme yang terjadi dengan cara seperti ini, lebih dapat diandalkan dan lebih mudah dalam banyak hal dibanding (dengan cara) pemilihan karena dengan cara menghadapkan penduduk pada despotisme, orang yang meletakkan berbagai tradisi dapat menegakkannya dalam waktu yang sangat singkat. Sebaliknya, orang yang tidak despotis, tetapi berjalan dengan mengikuti jalan kebebasan, mau tak mau harus bersikap lembut. Sedangkan kelembutan memerlukan waktu yang lama."

> Barangkali secara hipotetis dapat diambil kesimpulan bahwa Al-Farabi dengan saksama menolak gagasan terkemudian Plato tentang rezim campuran, karena alasan-alasan yang masih perlu ditemukan, yang kemungkinan-kemungkinannya mencakup kemungkinan yang bersifat historis atau kemungkinan yang bersifat keagamaan, atau keduanya ....[13]
>
> Tampaknya Al-Farabi lebih siap untuk menerima formula Plato—demi kepraktisan—untuk melakukan kompromi berkenaan dengan kualitas-kualitas yang harus dipenuhi oleh penguasa yang bajik, dan bukannya menjadikan demokrasi, sekalipun moderat, *melarutkan atau mengotori* konsep ideal, apalagi menggantinya. Seperti dikemukakan di atas, Al-Farabi memper-

---

13 Richard Walzer, "Platonism in Islamic Philosophy", dalam Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge, 1962, hh. 245-246. Dalam artikel ini, dan banyak lagi dalam ulasannya mengenai *Mabadi*-nya Al-Farabi, *ibid.*, dia berupaya keras berargumen bahwa pengambilan, dan terkadang modifikasi Al-Farabi atas garis pemikiran Plato ini dipengaruhi—jika bukan didorong—oleh keyakinan Islamnya, bahkan keyakinan Syi'ah Imâmiyyahnya. Merupakan suatu spekulasi yang masuk akal, bahkan suatu temuan ilmiah, jika saja Walzer dapat memberikan bukti yang meyakinkan untuk mendukungnya. Untuk tinjauan dan kritik mendalam atas tesis ini, lihat Muhsin Mahdi, "Alfarabi's Imperfect States", *op.cit.*

siapkan ruang yang memadai dalam konsepnya tentang kota utama bagi konsep—kedua—terbaik, yang juga disediakan oleh pemikiran (dan pengalaman) Plato, sejauh menyangkut penguasanya. Apakah dengan cara memperkenalkan konsep tentang (penguasa) pengganti yang mengikuti hukum yang digariskan oleh para pendahulunya, atau dengan persatuan filosof dan politisi ("sekuler"), atau dengan pembentukan tim penguasa yang bersama-sama memadukan semua kualitas, dan seterusnya.

Ketika Al-Farabi menulis bahwa "dari ... kota demokratis lebih efektif dan jauh lebih mudah dibangun kota utama dan ditegakkan pemerintahan orang bajik, dibanding dengan kota jahiliah", hal ini sama sekali dapat dipahami sebagai apresiasi Al-Farabi mengenai kota itu sendiri. Atau bahwa itu kota demokratis adalah yang kedua terbaik setelah kota utama. Sikap Al-Farabi terhadap masalah ini sangatlah jelas. Begitu pula penekanannya pada sifat ideal dari kota utama yang aristokratis dan otokratis. Bagaimanapun, pernyataan yang dikutip di atas itu sendiri bersifat netral berkenaan dengan kebaikannya.[14] Kota tersebut menampung kecenderungan apa pun, yang buruk maupun yang baik, dan memberikan lebih banyak ruang bagi bermunculannya orang-orang bajik.

Dengan dasar yang sama, pernyataan Najjar[15] bahwa pada hakikatnya Al-Farabi betul-betul tak pernah bermaksud mengatakan bahwa kota utama bisa saja diwujudkan dan, sebagai gantinya, mengemukakan bahwa kota demokratis itulah yang dimaksud oleh Al-Farabi sebagai alternatif terbaik yang bisa diwujudkan, tak dapat diterima.[16][]

---

14 Tak ada permasalahan inkonsistensi yang terlibat di sini, seperti yang dikemukakan oleh Galston yang menulis: "Pernyataan seperti ini sangat ganjil, karena fakta menunjukkan bahwa dalam suatu demokrasi semua gagasan kebaikan, jasa, kegunaan, sepenuhnya terhapus. Tidak ada hierarki di antara penduduknya, juga tidak ada perbedaan antara penguasa dan rakyat, serta segenap kebaikan buatan manusia dicari di sini." Lihat Galston, *op. cit.*, h. 169.

15 Fauzi Najjar, "Democracy in Islamic Political Philosophy", *Studia Islamica*, jil. LI, 1980, h. 115.

16 Adapun pemikiran lain Najjar, yang berkenaan dengan pernyataan Al-Farabi tentang mudah diserangnya posisi orang bajik dalam kota demokratis—yang sama sekali tidak mengejutkan—bila ditelaah dengan saksama, akan menunjukkan bahwa Al-Farabi tidak menyingkirkan kemungkinan orang bajik berhasil dalam upaya kerasnya menjadikan kota itu sebagai kota utama. Tidaklah sangat sulit untuk membayangkan bahwa orang-orang bajik yang mungkin sekali berhasil adalah orang-orang yang dengan saksama mempersiapkan pijakan yang kuat untuk upayanya, dengan intensif maupun ekstensif mendidik penduduk untuk maksud tersebut. Kalau tidak, mereka akan menghadapi nasib yang tidak menguntungkan: disingkirkan atau dibunuh oleh penduduk yang bodoh.

4 Pluralisme Masyarakat dan Agama dalam Filsafat Al-Farabi

Asosiasi dan Penguasa

> "Masyarakat yang sempurna itu ada tiga jenis, yaitu besar, menengah, dan kecil. Yang besar adalah *uni* (kesatuan) semua masyarakat di dunia yang layak huni (*al-ma'mûrah*); yang menengah adalah kesatuan satu bangsa di satu bagian dari dunia layak huni ini; yang kecil adalah kesatuan masyarakat suatu kota di wilayah bangsa apa pun."[1]
>
> "... Sebagai hasil kerja sama dan kombinasi perbedaan-perbedaan di antara bangsa-bangsa (yang membentuk *uni* tersebut) dengan cara dan arah (sebagaimana) saling jalin dan berkelindannya benda-benda alami, mereka terkait satu sama lain dan menempati tempatnya masing-masing."[2]

Menarik untuk dicatat bahwa Al-Farabi menyebutkan perkumpulan-perkumpulan atau asosiasi-asosiasi lebih besar ini, yaitu bangsa (*ummah*) serta oikumene (*al-ma'murah*), dalam daftarnya. Dalam Plato dan Aristoteles, hal ini tidak ada presedennya. Padahal, Plato dan Aristoteles

1 Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Clarendeon Press, Oxford, 1985, h. 229.

2 (*Political Regimes*, hh. 32-33)

adalah dua filosof utama yang mengilhami banyak gagasan Al-Farabi.[3] Namun, untuk mendapatkan sumber inspirasinya, Al-Farabi tak perlu jauh-jauh melihat ke Imperium Romawi atau Sassaniyyah Persia karena Al-Farabi sendiri menyaksikan kesinambungan ekspansi empirium Muslim dan kemunculan berbagai bangsa dan negara-kota di bawah empirium ini, yaitu Dinasti 'Abbâsiyyah dengan Bagdad sebagai ibu kotanya, dan kemungkinan empirium ini untuk menjadi pemimpin dunia.

Suatu bangsa, sebagai bagian dari masyarakat-masyarakat besar, "terbedakan dari bangsa lain oleh dua hal natural—susunan natural dan karakter natural—dan terbedakan oleh sesuatu yang memiliki kedua hal tersebut (konvensional, namun mempunyai basis pada hal-hal natural), yaitu bahasa".[4] Salah satu sebab-naturalnya yang primer, menurut Al-Farabi, adalah perbedaan bagian-bagian benda samawi yang mempengaruhi sehingga melalui berbagai proses natural dan biologis, susunan natural dan karakter natural pun tertentukan.[5] Sebab lainnya adalah perbedaan udaranya. Dengan demikian, "berkat kerja sama dan terpadunya perbedaan-perbedaan ini, berkembanglah berbagai perpaduan yang ikut melahirkan perbedaan pada susunan maupun karakter bangsa-bangsa. Dengan cara dan arah beginilah, hal-hal natural saling melengkapi satu sama lain. Saling berhubungan satu sama lain, dan menduduki peringkatnya masing-masing ...."[6]

Setelah itu, seperti sudah diuraikan dalam Bab 3, muncul masalah penguasa. Al-Farabi mendekati penjelasan tentang mekanisme kerja asosiasi dengan masalah ini. Karena terdapat perbedaan pada susunan natural dan karakter natural berbagai bangsa, ada pula perbedaan pada kecenderungan natural individu manusianya. Tak setiap manusia ingin mengetahui kebahagiaan sebagai tujuannya maupun sebagai tujuan setiap asosiasi, dan

---

3 Barangkali kecuali dalam surat yang diduga keras ditulis oleh Aristoteles untuk Alexander, atau hanya dinisbahkan kepada Aristoteles, dan entah dipandang sebagai suratnya atau bukan, yang dibahas oleh S.M. Stern dalam bukunya, *Aristoteles*, yang banyak dibaca oleh orang Arab dan Muslim, sedemikian rupa sehingga *copy*-nya yang masih ada itu hanya dapat dijumpai dalam bahasa Arab. Mungkin saja Al-Farabi juga membaca surat ini. Al-Farabi memperlakukan masalah ini dengan sikap yang lebih saksama.

4 Al-Farabi, *The Political Regime*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989, h. 32.

5 Jelas hal ini terkait dengan kepercayaan yang lazim pada masa itu tentang astrologi.

6 *Ibid.*, h. 33.

tak ingin tahu bagaimana mencapai kebahagiaan ini. Sebagian, malah kebanyakan manusia, membutuhkan guru dan pembimbing. Sebagian membutuhkan sedikit bimbingan, sedangkan sebagian lain membutuhkan banyak bimbingan.

Sekalipun seorang manusia mengetahui kebahagiaan dan cara mendapatkannya, entah tahu sendiri atau karena mendapat pengajaran dan bimbingan dari seorang guru, tidaklah berarti bahwa ia akan berbuat sesuai dengan pengetahuannya itu bila tidak ada stimulus dari luar dirinya. Jadi, ia membutuhkan seseorang yang akan membuatnya berbuat demikian.

Tak setiap manusia mempunyai kapasitas untuk membimbing manusia lain atau—jika memang memiliki kapasitas seperti ini—kemampuan untuk menasihati manusia lain untuk berbuat sesuatu. Sebagian manusia memiliki banyak kedua kapasitas seperti itu, atau hanya salah satunya. Sedangkan sebagian lainnya memiliki sedikit, dan malah ada pula yang sama sekali tidak memiliki keduanya.

Namun, ada manusia yang memiliki keduanya. Ada manusia-manusia yang tidak membutuhkan bimbingan dan nasihat, dan pada saat yang sama mempunyai kapasitas untuk memberikan bimbingan dan nasihat kepada yang lain. Ada juga manusia-manusia yang membutuhkan bimbingan atau nasihat, dan pada saat yang sama memiliki kapasitas untuk memberikan bimbingan dan nasihat. Ada pula manusia yang membutuhkan setiap bimbingan nasihat, dan pada saat yang sama tak mempunyai kapasitas dan kemampuan untuk memberikan bimbingan atau nasihat kepada manusia lain. Menurut Al-Farabi, ada tiga golongan manusia, dari segi kapasitas untuk memimpin, yaitu kapasitas untuk memandu dan menasihati, seperti penguasa tertinggi atau penguasa tanpa kualifikasi; penguasa subordinat yang memimpin dan sekaligus dipimpin; serta yang dikuasai sepenuhnya atau tanpa kualifikasi.

Dalam *Fushûl Al-Madanî*,[7] Al-Farabi membahas masalah golongan dalam asosiasi-asosiasi manusia ini. Pada dasarnya, Al-Farabi menyusun golongan ini berdasarkan keterdahuluan fungsi-fungsi yang ditampilkan seorang manusia serta dimilikinya oleh manusia itu daya imajinasi dan

---

7 Al-Farabi, *Fushûl Al-Madanî*, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh D.M. Dunlop, Clarendon, Oxford University Press, London, 1961, hh. 51-52.

kearifan praktis yang dibutuhkan agar mampu melaksanakan fungsi-fungsinya. Semakin dekat suatu fungsi dengan ujung atas rangkaian fungsi, semakin tinggi golongannya. Artinya, orang yang menggunakan hasilnya atau akhir dari fungsi yang lain, menjadi kepalanya. Di antara manusia yang melaksanakan fungsi yang sama ini, pemimpinlah yang memiliki daya imajinasi dan kearifan praktis yang lebih kuat yang dibutuhkan untuk melaksanakan fungsi ini.

Berdasarkan pemahaman akan realitas manusia inilah dibangun struktur suatu asosiasi.

Asosiasi dan Pluralitas

Untuk memahami lebih baik bagaimana susunan hubungan antarmanusia dalam suatu asosiasi dan juga antarasosiasi, maupun antara asosiasi (utama) dan asosiasi yang lain, perlulah menelaah konsep Al-Farabi mengenai bagaimana memahami hal-hal yang digunakan individu maupun asosiasi manusia untuk memperoleh kebahagiaan. Menurut Al-Farabi,[8] haruslah digunakan dua metode: instruksi (pengajaran) dan pembentukan karakter. Memberikan pengajaran berarti memperkenalkan kebajikan teoretis, sedangkan pembentukan karakter adalah metode memperkenalkan kebajikan moral dan seni praktis.

Pengajaran dilakukan dengan ucapan saja. Artinya, dengan persuasi. Pembentukan karakter—yang dilakukan dengan membiasakan bangsa dan penduduk untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersumber dari keadaan praktis karakter, yaitu dengan cara membangkitkan pada diri mereka tekad untuk melakukan tindakan-tindakan seperti ini—dapat dilakukan dengan ucapan atau perbuatan. Artinya, dengan persuasi atau tekanan. Menurut Al-Farabi, dalam *Attainment of Happiness*, "Tekanan digunakan terhadap penduduk kota dan bangsa yang keras kepala dan membandel yang tidak bangkit mendukung kebaikan dengan suka hati dan kemauannya sendiri melalui argumen, dan juga terhadap mereka yang tak mau mengajarkan kepada orang lain ilmu-ilmu teoretis yang dikuasainya."[9] Di sini, di samping menolak setiap agresi dari luar, kita temukan

---

8 Al-Farabi, *Attainment of Happiness*, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Muhsin Mahdi dalam *Medieval Political Philosophy*, h. 69.

9 *Ibid.*, h. 71.

apa yang kiranya menyebabkan terjadinya perang yang adil dan bajik, yang di dalamnya digunakan peralatan perang dan tukang perang, juga pasukan diorganisasikan dan dipimpin.[10]

(Perang dilakukan) "untuk menaklukkan bangsa-bangsa dan kota-kota yang tak mau melakukan apa yang akan membuat mereka mendapatkan kebahagiaan, sedangkan manusia diciptakan untuk mendapatkan kebahagiaan".[11] Dalam *Fushûl Al-Madanî,*[12] lebih spesifik lagi Al-Farabi menjelaskan beberapa tujuan perang yang absah. Menurut Al-Farabi, "Perang dilakukan apakah untuk: (a) menangkal musuh yang menyerang kota dari luar; atau pun untuk (b) mendapatkan kebaikan yang menjadi hak kota dari mereka yang menggenggam kebaikan itu; atau untuk (c) membawa dan memaksa orang untuk melakukan apa yang terbaik dan paling menguntungkan diri mereka—terlepas dari yang lain—ketika mereka tidak mengetahuinya untuk diri mereka dan tidak tunduk kepada orang-orang yang mengetahuinya, serta mengajak mereka untuk mendapatkannya; atau (d) perang terhadap orang-orang yang tidak menghendaki perbudakan. Padahal, tempat mereka yang terbaik dan paling menguntungkan bagi mereka sendiri di dunia ini adalah sebagai budak;[13] atau (e) perang terhadap orang-orang nonpenduduk kota, yang terhadap mereka ini kota memiliki hak, sedangkan mereka tidak mau memberikan hak itu."

Dari struktur hierarkis asosiasi jelaslah bahwa asosiasi yang lebih kecil tunduk kepada asosiasi yang lebih besar. Masalah menaklukkan bangsa dan kota membawa kita ke kemampuan asosiasi yang lebih besar untuk campur tangan dalam urusan "intern" asosiasi yang lebih kecil. Namun, janganlah sampai tidak dipahami bahwa di antara berbagai keahlian yang perlu dimiliki dan digunakan oleh penguasa (asosiasi yang lebih besar), di samping keahlian berperang, adalah mencari tahu:

---

10 Lihat, *Virtuous City*, hh. 313-315.

11 *Ibid.*, h. 71.

12 *Fushûl Al-Madanî.*

13 Sejak jauh sebelum era Al-Farabi (dan era Islam) hingga penghapusannya pada abad yang lalu, perbudakan dianggap sebagai sesuatu yang alami dan bahwa orang-orang tertentu karena berbagai alasan—dalam hal Al-Farabi, karena alasan-alasan "rasional" seperti yang diuraikan sebelumnya—dianggap memang secara alami layak menjadi budak.

> "... Tentang berbagai golongan bangsa yang berbeda, dengan cara menyelidiki setiap bangsa dan keadaan watak manusianya serta tindakan-tindakan yang dapat dilakukan oleh semua bangsa berkat natur yang lazim ada pada mereka, sampai dia tahu tentang semua atau kebanyakan bangsa. Dia harus mencari tahu apa yang lazim dimiliki semua bangsa—yaitu natur manusiawi yang lazim ada pada mereka—dan kemudian mencari tahu tentang segala sesuatu yang bertalian dengan setiap golongan dalam setiap bangsa. Dia harus tahu betul semuanya ini. Membuat daftar aktual, paling tidak mendekati aktual, tentang tindakan-tindakan dan karakter-karakter, untuk mengarahkan dan membimbing setiap bangsa ke arah kebahagiaan, serta menentukan bentuk-bentuk argumen persuasif (berkenaan dengan kebajikan teoretis dan praktis) yang perlu digunakan untuk mereka. Dengan demikian, dia perlu mencatat kemampuan setiap bangsa, setelah membuat subdivisi pada setiap bangsa dan mencari tahu apakah ada kelompok yang mampu melestarikan ilmu-ilmu teoretis dan kelompok lain yang dapat melestarikan ilmu-ilmu teoretis populer atau ilmu-ilmu teoretis pembuat citra."[14]

Dengan demikian, seraya menegaskan kepemimpinan dan otoritas sentral untuk memimpin kerja sama antarbagian dalam asosiasi, Al-Farabi sekaligus membolehkan perbedaan pada susunan natural (*natural make-up*).

Namun, berkenaan dengan hubungan antara satu bangsa atau sebuah kota dan asosiasi yang lebih besar yang menjadi bagian dari bangsa atau kota itu, masalahnya adalah: apakah asosiasi yang lebih kecil diperlakukan sebagai bersifat otonom *vis a vis* bangsa yang lebih besar. Ataukah asosiasi yang lebih besar leluasa untuk campur tangan kapan pun dan dalam urusan apa pun yang dipandangnya perlu dan—dengan demikian—praktis menafikan otonomi atau independensi, meskipun tetap mempertimbangkan karakter natural dan susunan natural yang khas? Segera saja dapat diberikan jawaban negatif.

---

14 *Op. cit.*, h. 73.

Dari sejak awal jelaslah bahwa dalam definisinya mengenai asosiasi manusia yang lebih besar ukurannya, Al-Farabi mengakui eksistensi asosiasi lain yang lebih kecil dan sempurna yang membentuk (asosiasi lebih besar) itu. Atau, dalam hal ini, eksistensi bangsa sebagai bagian dari suatu negara dunia, maupun eksistensi negara-kota dalam bangsa. Penguasa asosiasi yang lebih besar—karena memang fakta bahwa kepemimpinannya mencakup kepemimpinan atas bangsa tersebut—melestarikan hak untuk campur tangan dalam urusan bangsa. Pada dasarnya itu terjadi dengan cara menempatkan, sebagai wakilnya di asosiasi yang lebih kecil, "kelompok-kelompok tertentu manusia atau individu-individu tertentu yang akan diberi tahu tentang apa yang menyebabkan suatu bangsa menjadi bahagia, yang akan melestarikan apa yang dapat membentuk karakter suatu bangsa tertentu saja, dan yang akan mencari tahu tentang metode persuasif yang perlu digunakan dalam membentuk karakter bangsa itu".[15]

Di sini masalah asosiasi yang lebih besar yang mengintervensi asosiasi yang lebih kecil, apalagi perang, tidak menjadi penting karena kepemimpinan atas asosiasi yang lebih kecil digunakan oleh dan merupakan perpanjangan dari kepemimpinan atas asosiasi yang lebih besar. Untuk alasan yang sama, bangsa yang lebih kecil pada dasarnya akan mempunyai otonominya sendiri. Dengan demikian, perang akan dilakukan terhadap musuh dari luar karena alasan-alasan yang disebutkan di atas, atau sebagai sarana bagi penguasa untuk menghukum penduduk kota yang tak mau bertindak menurut apa yang dipandang perlu untuk mereka oleh penguasa mereka.[16]

---

15 *The Attainment of Happiness*, h. 73.

16 Pandangan-pandangan Al-Farabi tentang perang adalah untuk menjaga perdamaian. Al-Farabi menolak (kebanyakan) pandangan "kota yang tak tahu kebaikan sejati" mengenai perang sebagai sesuatu yang alami, yaitu bahwa natur manusia cenderung untuk menggagahi, memperbudak, dan melanggar hak manusia lain dengan kekerasan. Dalam hubungan ini, Al-Farabi menerima pandangan tentang kelompok di antara mereka yang melihat perdamaian dan transaksi sukarela sebagai kecenderungan alamiah spesies manusia, dan menyebutkan bahwa kelompok itu bebas dari "segala yang tidak sehat pada jiwa mereka" (*salîmah al-nufûs*). Lihat Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, hh. 309-315.

Mengutip apa yang diduga keras sebagai pernyataan Aristoteles dalam suratnya untuk Alexander seperti yang disebutkan di atas dalam konteks ini, kiranya akan menjelaskan hal ini. "Berbahagialah orang yang melihat kegemilangan hari itu ketika manusia akan setuju membentuk satu pemerintahan dan satu kerajaan. Manusia akan berhenti berperang dan tidak lagi bercekcok, serta memusatkan perhatian untuk meningkatkan kesejahteraannya dan kesejahteraan kota dan negaranya. Manusia akan menikmati keamanan dan ketenangan, membagi harinya menjadi beberapa bagian, bagian untuk istirahat dan kesejahteraan jasmaninya, bagian untuk pendidikan, dan memperhatikan upaya mulia ini, yakni filsafat—mempelajari apa yang telah dicapai dan mengupayakan apa yang belum tercapai." *Aristotele on the World State*, hh. 7-8.

Asosiasi dan Agama

Masalah yang masih mengganjal adalah, apa saja yang tercakup dalam apa yang disebut oleh Al-Farabi sebagai "susunan natural bangsa"? Secara tersurat Al-Farabi tidak menyebutkan bahasa.[17] Tidaklah begitu sulit dan kontroversial untuk mengasumsikan karakter dan susunan lain yang netral bagi agama, seperti etos sosial, tradisi profan, etiket, dan sebagainya. Namun, agama? Pada paragraf terakhir dalam *Kitab* (mengenai) *Agama,* setelah mengatakan perlunya penguasa pertama sebuah kota bajik untuk mengetahui filsafat praktis yang akan membuatnya mampu memahami dan mengikuti jalan Tuhan dalam mengarahkan dunia, Al-Farabi menulis.

> "... Jelaslah bahwa semuanya ini mustahil kecuali kalau kota mempunyai agama yang sama, yang akan menyatukan pendapat, keyakinan, dan tindakan masyarakat. Ini akan menyelesaikan terjadinya pengotakan dalam masyarakat, dan juga menata serta mengorganisasikannya dengan tepat. Dengan begitu, masyarakat akan saling membantu satu sama lain untuk mencapai tujuan yang didambakan, yaitu kebahagiaan puncak."[18]

Namun, makna pernyataan itu tak dapat dipandang secara sambil lalu. Al-Farabi memakai kata *millah*, yang di sini diterjemahkan sebagai agama, untuk membawa makna "pendapat, keyakinan, dan tindakan" yang sumbernya adalah wahyu dari Tuhan. Al-Farabi, dalam paragraf pertama dari buku yang sama, mendefinisikan agama sebagai berikut: "Agama terdiri dari pendapat dan tindakan yang ditentukan dan dibatasi oleh kondisi yang digariskan untuk suatu komunitas oleh penguasa-pertamanya."[19] Di bagian lain Al-Farabi menulis bahwa "melalui wahyu, dia (penguasa pertama dari kota utama) mencatat tindakan dan pendapat yang ada dalam agama bajik dengan cara tertentu dan positif".[20]

---

17 *Ibid.*, h. 32.

18 Al-Farabi, *The Book of Religion,* diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Charles Butterworth, belum diterbitkan, h. 34.

19 *Ibid.*, h. 1.

20 *Ibid.*, h. 2. Lihat pula h. 31 dalam buku yang sama.

Agama di sini tidak dengan sendirinya berarti agama yang diwahyukan, seperti Islam, Kristen, Yudaisme, dan sebagainya. Ada contoh-contoh yang di dalamnya Al-Farabi menggunakan istilah *millah* untuk pendapat atau pandangan tokoh kenamaan—filosof, pemikir, dan sebagainya—yang dianggap benar oleh sejumlah orang di zamannya atau zaman setelahnya. Kata ini digunakan bahkan untuk menunjukkan agama yang palsu atau tidak benar. Al-Farabi misalnya, berkata[21] bahwa penyebab munculnya kota-kota jahiliah dan salah adalah agama yang mereka peroleh dari suatu pandangan leluhur yang tidak benar. Oleh karena itu, wahyu dapat diterjemahkan sebagai pengetahuan yang didapat berdasarkan kontak atau perpaduan (*ittishal*) dengan Akal Aktif, dengan agama-agama sebagai salah satu jenisnya, yaitu jenis yang mengungkapkan wahyu dalam bentuk simbol, yang di dalamnya bahasa bertindak sebagai sarana pengungkapan.

Adalah pendapat Al-Farabi—sesungguhnya merupakan pendapat para filosof—bahwa setiap pendapat filosof, termasuk nabi, diperoleh melalui perpaduan atau kontak dengan Akal Aktif, yang ternyata mencerminkan satu kebenaran puncak yang tunggal lagi universal. Kendatipun Al-Farabi menghubungkan agama dengan hukum dan ritual—yang agak spesifik bagi agama *per se*—di sini istilah tersebut khususnya berlaku atas isi-teoretisnya yang berkaitan dengan cara Tuhan mengarahkan dunia, yang benar-benar merupakan konteks yang di dalamnya Al-Farabi berbicara tentang perlunya satu agama yang sama-sama dianut oleh penduduk kota utama. Atau agama[22] yang, dalam kata-kata Walzer,[23] "dipahami sebagai cara mendekati kebenaran universal, yang ditegakkan oleh teologi natural (yakni, teologi yang terutama terkait dengan pengaturan alam semesta), melalui berbagai simbol." Al-Farabi menjelaskan bahwa aspek teoretis agama berhubungan dengan deskripsi tentang Tuhan, makhluk spiritual, muncul dan sirnanya (*generation and corruption*) makhluk-ciptaan, eksistensi manusia, kenabian, dan kehidupan setelah mati.

---

21 *Al-Farabi on the Perfect State*, h. 287.

22 *The Book of Religion*, h. 3-4.

23 *Al-Farabi on the Perfect State*, h. 432 dan hh. 475-478. Di sini Walzer merujuk ke Bagian 2 Bab 17 dari buku yang sama.

Ini bahkan lebih jelas dalam karya Al-Farabi yang berjudul *Fushûl Al-Madanî*,[24] yang di dalamnya Al-Farabi menghimpun semua persoalan dalam satu konteks tunggal. Dalam *Al-Madînah Al-Fâdhilah*[25] -nya, Al-Farabi menjelaskan berbagai pandangan tentang "kota-kota yang tidak mengetahui kebaikan sejati berkenaan dengan ikatan yang menyatukan bagian-bagian kota, seperti persahabatan dan rasa saling menyayangi, keturunan, pertalian keluarga, kesamaan penguasa-pertama, sumpah dan perjanjian persekutuan serta kontrak, kesamaan watak dan natur bawaan, kesamaan bahasa, dan tempat tinggal", tanpa dia sendiri mengungkapkan sikapnya. Dalam *Fushûl Al-Madanî*, Al-Farabi menulis satu bagian yang relatif panjang. Di sini bagian tersebut saya kutipkan penuh, untuk menjelaskan hal ini:[26]

> "Bagian-bagian kota dan tingkatan-tingkatan bagiannya tersatukan oleh cinta, dikendalikan dan dijaga oleh keadilan serta tindakan-tindakan keadilan. Nah, cinta terkadang natural, seperti cinta orangtua terhadap anak. Dan terkadang dikehendaki, yang permulaannya terdapat dalam hal-hal (yang bersifat) sukarela dan kemudian diikuti oleh cinta. Cinta sukarela terjadi dalam tiga cara: (a) dengan berbagi kebajikan; (b) karena keuntungan; dan (c) karena kesenangan.
>
> "Keadilan terjadi setelah cinta. Cinta di kota ini pada mulanya terjadi karena berbagi kebajikan. Hal-hal yang mereka bagi ini berkaitan dengan pikiran dan tindakan. Pikiran yang harus sama-sama mereka sepakati ada tiga: (a) berkenaan dengan permulaannya; (b) berkenaan dengan akhirnya; dan (c) berkenaan dengan apa di antara keduanya itu (yaitu a dan b). Kesepakatan pendapat mengenai permulaannya merupakan kesepakatan pendapat mereka tentang Tuhan dan wujud-wujud spiritual, tentang manusia yang baik yang menjadi polanya, bagaimana permulaan dunia dan bagiannya, serta bagaimana manusia mewujud,

24 Al-Farabi, *Fushûl Al-Madanî* (Aforisme Negarawan), diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh D.M. Dunlop, Cambridge University Press, 1961, h. 53.

25 *Al-Farabi on the Perfect State*, hh. 293-298.

26 *Al-Fushûl Al-Madanî.*

> kemudian (tentang) kelas-kelas pada bagian-bagian dunia, hubungannya satu sama lain, kedudukannya terhadap Tuhan dan makhluk spiritual. Ini permulaannya. Akhirnya adalah kebahagiaan. Yang ada di tengahnya merupakan tindakan-tindakan untuk mencapai ketiga hal ini, dan itu telah dilengkapi dengan tindakan-tindakan untuk saling mencapai kebahagiaan. Maka, akan terciptalah rasa saling mencintai.
>
> "Karena mereka bertetangga dengan satu sama lain dengan satu tempat tinggal, dan sebagiannya membutuhkan sebagian yang lain, serta sebagian memberikan manfaat kepada sebagian lainnya, maka terjadilah cinta berdasarkan keuntungan.
>
> "Kemudian karena mereka sama-sama memiliki kebajikan, dan karena sebagiannya bermanfaat bagi sebagian lainnya, sebagiannya mendapatkan kesenangan dari sebagian lainnya, dan itu sekali lagi diikuti oleh cinta yang muncul karena kesenangan sehingga melalui cinta mereka tersatukan."

Last but not least, kalau apa yang dia maksudkan memang keniscayaan kesamaan agama, yang harus berarti Islam sejauh menyangkut Al-Farabi, mengapa dia tidak, pertama-tama, secara langsung berbicara kepada sesama Muslim, menggunakan bahasa dan ungkapan Islam, dan bukannya berbicara kepada pembaca pada umumnya yang bahasa serta ungkapannya netral agama?[27] Namun, yang kelihatannya jelas adalah bahwa bagi Al-Farabi, persoalan tentang harus adanya satu agama yang sama, apa pun artinya itu, lebih menguntungkan bagi keahlian manajerial profan penguasa, dan bukan masalah klaim kebenaran mutlak yang eksklusif. []

---

27 Memang merupakan fakta kehidupan Al-Farabi bahwa dia adalah murid filosof-filosof Kristen. Lebih dari itu waktunya banyak tersita untuk mengembara dari kota ke kota bersama mereka. Ini tentunya merupakan alasan mengapa dia memakai suatu bahasa yang netral agama untuk berbicara kepada para pembaca umum. Yang lebih penting, ini tentu ada hubungannya dengan sikapnya terhadap agama. Di sini tidak menjadi soal apakah hubungan baiknya dengan orang-orang Kristen itu mempengaruhi pendapatnya mengenai pluralitas agama atau, sebaliknya, pendapatnya dalam masalah ini membuatnya berhubungan baik dengan mereka.

Bagian Kedua

FILSAFAT POLITIK AYATULLAH KHOMEINI

5 Ikhtisar Teori Politik Islam di Dunia Sunni dan Syi'ah

Untuk melengkapkan gambaran kita mengenai pemikiran politik Islam pada umumnya, bab ini akan memaparkan semacam ikhtisar tentatif tentang teori politik Islam (nonfilosofis), mengingat teori politik Islam sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama syariah ini[1] merupakan *counter-part* bagi filsafat politik Islam yang menjadi topik pembahasan buku ini.

Selanjutnya, mengingat pemikiran politik Al-Farabi dan *wilâyah al-faqîh*-nya Ayatullah Khomeini dipengaruhi oleh tradisi Syi'ah, maka fokus pembahasan bab ini ditujukan kepada perkembangan teori politik Syi'ah sejak masa-masa formatifnya hingga masa pra-Revolusi Islam di Iran.[2] Ia

1 Kenyataannya, konsep politik Al-Farabi dan para filosof-politik Muslim lainnya, selain berpengaruh atas filosof Muslim setelahnya, seperti Ibn Sina, Ibn Rusyd, Nashir Al-Din Al-Thusi, dan Fakhr Al-Din Al-Razi, juga mempengaruhi pemikiran politik kaum ulama hukum termasuk Al-Mawardi dan Ibn Taimiyah (lihat antara lain Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: an Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, Oxford University Press, 1985).

2 Yang harus diingat adalah bahwa betapapun juga Syi'ah adalah hanya sebuah mazhab di dalam Islam. Jadi, pada hakikatnya, ia adalah sejenis penafsiran tertentu dari ajaran Islam, sebagaimana mazhab Ahl Al-Sunnah merupakan jenis lain penafsiran Islam. Yang pertama dan terutama berpengaruh dalam konsep dan pemikiran keduanya adalah ajaran Islam. Akibatnya, dapat dikatakan bahwa hampir semua pemikiran politik Syi'ah mempunyai *counter part*-nya dalam penafsiran Islam Sunni. Jadi, ketika mencoba mempelajari filsafat dan pemikiran Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini, kita dapat mencari akar-akarnya dalam ajaran-ajaran Islam pada umumnya. Dasar-dasar (*nash*) politik Syi'ah pun memiliki banyak kesamaan dengan apa yang dikembangkan di kalangan Sunnah. Karena itulah suatu pembahasan ringkas tentang teori politik Ahl Al-Sunnah diperlukan demi melengkapkan wawasan kita tentang masalah ini.

sekaligus dapat menjadi pengantar bagi uraian tentang pemikiran Ayatullah Khomeini sebagai pemimpin Revolusi Islam di Iran tersebut.

Teori Politik Ahl Al-Sunnah Klasik

Meskipun memiliki beberapa variasi yang akan kita singgung di bawah, pada intinya pemikiran politik Sunni sepakat bahwa pemerintahan adalah sesuatu yang niscaya demi memungkinkan manusia bekerja sama untuk meraih tujuan hidupnya yang sejati. Yakni suatu kehidupan yang baik berdasar syariah yang, pada gilirannya, akan menghasilkan bagi mereka tempat yang baik di kehidupan akhirat.

Perdebatan biasanya hanya berkisar pada apakah keniscayaan menegakkan pemerintahan merupakan suatu kewajiban keagamaan ataukah suatu kebutuhan yang bersifat rasional. Kelompok seperti Mu'tazilah dan Khawarij—untuk alasan yang berbeda—berpendapat bahwa hal ini merupakan suatu kewajiban keagamaan, sementara para pemikir Sunni yang lebih "ortodoks", seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, Ibn Taimiyah, dan sebagainya, berpendapat bahwa hal ini bukan merupakan kewajiban keagamaan, melainkan suatu kebutuhan yang bersifat rasional belaka. Hal ini penting, mengingat ini akan menentukan cara-pandangnya atas sifat sakral atau profan kepemimpinan dan cara-cara pengelolaan suatu negara atau pemerintahan.

Nah, untuk dapat bekerja sama demi meraih tujuan-sejatinya itu, manusia perlu mengorganisasikan diri dalam sebuah negara, yang di dalamnya para penduduknya bekerja sama untuk mencapai tujuan tersebut. Kerja sama manusia dalam bentuk negara ini bersifat niscaya karena dua hal: *Pertama,* sebagai makhluk sosial manusia perlu bekerja sama untuk saling mendukung dalam menjalani kehidupan yang baik berdasarkan syariah. Jika tidak ada saling dukung ini, lingkungan yang kondusif bagi hal itu tak akan tercipta. Maka masyarakat pun sedikit-banyak akan terhalang dalam menjalankan syariah. *Kedua,* banyak di antara aturan-aturan syariah, seperti zakat, jihad, dan sebagainya, pelaksanaannya memang melibatkan kegiatan yang bersifat kolektif.

Dengan sendirinya asosiasi manusia ini membutuhkan pemimpin yang bisa menjadikan upaya-upaya "menjalani kehidupan yang baik berdasarkan syariah" berlangsung sebaik mungkin.

Pada gilirannya, karena syariah adalah sesuatu yang sentral, seorang pemimpin haruslah—sebelum yang lain-lain—memiliki syarat yang sesuai dengan itu: pemahaman syariah yang baik dan akhlak yang baik. Baru, setelah itu, dibutuhkan syarat *kafâ'ah* yang terkait dengan kapabilitas manajerial dan administratif, sebagai syarat-umum-kepemimpinan lainnya. Inilah dasar *imâmah* atau kepemimpinan religius yang, seperti akan kita lihat di bawah ini, menjadi suatu isu sentral dalam konsep politik dan kenegaraan di kalangan Sunni—persis seperti apa yang berlangsung di kalangan Syi'ah.

Hal ini segera tampak ketika kita pelajari teori-teori politik dan kenegaraan yang dikembangkan oleh para pemikir politik Sunni sepanjang sejarah. Keberadaan imam, khalifah, atau sultan merupakan isu sentral di dalamnya. Seperti disimpulkan dalam riset Lambton[3], dalam pemikiran para ahli hukum Sunni, termasuk Abu Yusuf, Al-Baqillani, Al-Baghdadi, Al-Juwaini, Al-Ghazali, Fakhr Al-Din Al-Razi, seluruh otoritas dan kekuasaan dipusatkan pada *person* imam sebagai pemimpin kaum beriman, dan tak ada otoritas atau kekuatan dianggap sah kecuali dilaksanakan sebagai hasil delegasi darinya, baik langsung maupun tidak.

Bahkan, dengan bangkitnya Dinasti 'Abbâsiyyah, *imâmah* makin dilihat sebagai suatu pancaran dan delegasi dari otoritas Ilahi. Sampai pada suatu tingkat sedemikian, sehingga ditolaklah pandangan Al-Baqillani dan Al-Baghdadi—dua orang teoretisi politik terpenting di kalangan Sunnisme klasik—mengenai *ummah* sebagai sumber klaim kekuasaan imam, dan pendapat Al-Juwaini yang menunjuk *ahl hal wa al-'aqd* sebagai sumber klaim sedemikian. Penguasa pun kemudian disebut—antara lain oleh Ibn Taimiyah—sebagai Bayangan Tuhan di bumi dan bahwa kedaulatannya merupakan refleksi kemahakuasaan Tuhan. Nyaris suatu teokrasi.

Akan tetapi, semua itu adalah konsep ideal yang mereka rumuskan secara *a priori* terhadap situasi dan kondisi politik pada masa itu. Antara lain, karena tantangan-tantangan praktis belum memberikan tekanan yang terlalu besar pada rumusan-rumusan politik mereka.

Ketika kemudian Kekhalifahan 'Abbâsiyah melemah dan mendapatkan tantangan dari kekhalifahan-kekhalifahan baru yang melepaskan diri

---

3 A.K.S. Lambton, *loc. Cit.*, Bab 5 sampai dengan Bab 8.

darinya, para ahli hukum Sunni dihadapkan pada suatu situasi yang mengharuskan mereka mengambil sikap. Dari sinilah modifikasi-modifikasi terhadap teori *ummah* universal dimulai.

Suatu dilema yang lebih serius muncul ketika Kekhalifahan 'Abbâsiyyah belakangan sama sekali kehilangan kekuasaan-efektifnya. Dalam mengatasi hal ini, Al-Mawardi justru menegaskan keniscayaan kepemimpinan imam dan, dengan demikian, memulihkan legitimasi Kekhalifahan 'Abbâsiyyah.

Di sisi lain, kekuasaan penguasa aktual, dalam hal ini Dinasti Saljuk Turki dan Buwaihiyyah, harus pula dilegitimasi.

Peran ini kemudian diambil alih oleh Al-Ghazali. Ia mulai dengan menyatakan bahwa kekuasaan temporal dan spiritual bisa dipisahkan dan tidak harus berada pada suatu pusat kekuasaan tunggal. Ketika tidak ada imam yang mampu atau, pada kenyataannya, tidak mungkin mengemban kedua fungsi kekuasaan ini, suatu kerja sama yang di dalamnya salah satu di antara keduanya bertindak sebagai penguasa spiritual sementara yang lainnya sebagai penguasa temporal *de facto* (sultan) merupakan alternatif yang sama sahnya. Untuk mengakomodasi dan memberikan legitimasi terhadap pemerintahan Saljuk pada masanya, Al-Ghazali berpendapat hingga sejauh mewajibkan ketaatan kepada sekadar suatu kekuatan militer sebagai pemimpin pemerintahan.

Jika Al-Ghazali cenderung mengedepankan ketidakpercayaan terhadap orang kebanyakan, pada Ibn Taimiyah justru muncul pertimbangan mengenai konsepsi masyarakat dan perlunya musyawarah. Meskipun tetap menggemakan sifat otokratik pemerintahan dan klaim ke-Ilahian penguasa, ia juga mengharuskan penguasa untuk bermusyawarah dengan rakyatnya.

Ketika akhirnya kekhalifahan benar-benar runtuh dan tidak lagi ada, para ulama Sunni mengambil langkah yang lebih radikal. Mereka pun memodifikasi teori politik dengan memungkinkan transfer kepemimpinan umat dari khalifah kepada sultan sebagai penguasa temporal. Selama sultan mengakui universalitas syariah, maka pemerintahan sultan adalah sah. Lebih jauh lagi, mereka melanjutkan langkah Al-Mawardi dan Al-Ghazali dalam melonggarkan syarat-syarat (ideal) seorang imam pemimpin umat. Umat,

menurut perkembangan terbaru teori politik ini, bahkan tidak boleh memberontak kepada sultan meskipun ia memiliki akhlak yang buruk.

Di sinilah, berbeda dengan Mu'tazilah dan Khawarij, tetapi sejalan dengan Zaidiyyah, para ahli hukum Sunni mengedepankan teori mengenai kemungkinan seorang yang bukan terbaik dalam hal pemenuhan persyaratan kepemimpinan (*mafdhûl*) diperbolehkan dijadikan pemimpin jika situasi tidak memungkinkan orang yang terbaik (*afdhal*) untuk menempati jabatan tersebut.

Kenyataannya, teori-teori yang dikembangkan praktis terus berubah bersama perubahan politik yang terjadi di Dunia Islam. Kalau ini saja, mungkin tak ada yang terlalu aneh. Akan tetapi, kenyataannya perubahan itu begitu liberalnya sehingga praktis tak ada batas-batas yang tidak bisa dilanggarnya, dari ujung ekstrem yang satu dalam spektrum pemikiran politik Sunni klasik, hingga ujung ekstrem lainnya. Yakni dari konsep *khilâfah* sebagai kepemimpinan ideal yang menempatkan pemimpin, praktis sebagai orang yang dipilih oleh Allah dengan segala keunggulannya, hingga konsep *imâmah* yang memberi jabatan kepemimpinan umat kepada sekadar seorang yang berhasil merebut kekuasaan (berkat keunggulan militernya); sebelum—akibat "kekecewaan" terhadap realitas kepemimpinan umat di sepanjang sejarah yang jauh dari ideal—ia dikembalikan kepada model ideal teosofis *ala* Al-Farabi dan dibatasi hanya pada empat khalifah pertama (*Al-Khulafâ' Al-Râsyidûn*), kembali ditawarkan sebagai alternatif.

Pernyataan H.A.R. Gibb mengenai pemikiran politik Sunni di bawah ini kiranya bisa mengikhtisarkan kenyataan-kenyataan yang diuraikan di atas. Setelah memperingatkan mengenai kesalahan banyak orang dalam mengoverestimasi pengaruh *founding fathers* dalam sejarah pemikiran politik Sunni, ia menyatakan:

> "Di dalam masyarakat Sunni tak ada satu teori politik universal. Dasar utama pemikiran politik Sunni memustahilkan sembarang teori sebagai definitif atau final. Yang pasti di dalamnya adalah prinsip bahwa *khilâfah* adalah suatu pemerintahan yang menjaga aturan-aturan syariah dan menjamin penerapannya dalam praktik.

Selama prinsip ini berjalan, boleh jadi terdapat perbedaan pendapat yang tak terbatas dalam hal penerapannya."

Gibb[4] mendapati bahwa pemikiran Muslim (Sunni—Ym.) menolak untuk dibatasi oleh formula-formula lahiriah (*outward formulae*).

Sejarah Perkembangan Teori Politik Syi'ah

Sepanjang perjalanannya, sejarah politik Syi'ah sesungguhnya lebih banyak dipengaruhi oleh *quietisme* (kecenderungan untuk diam dan bersifat apolitis) ketimbang aktivisme di bidang politik. Hal ini berlangsung sejak masa pasca-'Ali ibn Abi Thalib, yang juga Imam Pertama dalam Syi'ah. Pada masa pasca-'Ali itulah Syi'ah sebagai sebuah mazhab terbentuk. Awal sejarah Syi'ah dimulai dengan apa yang bisa dilihat sebagai suatu kekalahan politik. Kaum Syi'ah yang ketika itu dipimpin oleh H̲asan ibn 'Ali Abi Thalib (Imam Kedua dalam rangkaian Imam Syi'ah), memberikan konsesi kepada Mu'âwiyyah (pendiri Dinasti Umayyah). Kita tahu dari sejarah bahwa Imam H̲asan berhasil dipaksa oleh Mu'âwiyyah untuk menyerahkan kekuasaan politik Islam pasca-*Al-Khulafâ' Al-Râsyidûn* dari Bani Hasyim kepada Bani Umayyah. Selanjutnya, kita juga menyaksikan kekalahan Imam H̲usain, penerus kepemimpinan keluarga Hâsyimiyyah setelah H̲asan ibn 'Ali Abi Thalib, baik secara politis maupun militer dalam Peristiwa Karbala. Dalam peristiwa itu, H̲usain bersama hampir seluruh keluarga dan pengikutnya dibantai.

Sejak itu, yakni mulai pada masa 'Ali Zain Al-'Abidin (38 H/658 M-94 H/712 M), putra H̲usain, yang selamat dari pembantaian Karbala, *quietisme* dimulai. Imam 'Ali ibn H̲usain dikenal dengan gelar *Zain Al-'Âbidîn* (yang ibadahnya paling baik) dan *Al-Sajjâd* (si banyak sujud). Dalam sejarah, ia memang dikenal sebagai ahli ibadah. Satu-satunya "protes politis"—kalau bisa disebut demikian—adalah upaya yang dilakukannya untuk menyusun sebuah kumpulan doa yang amat artikulatif, dikenal sebagai *Al-Shahîfah Al-Sajjâdiyyah* (antologi *Al-Sajjâd*).

Masa-masa Imam Muh̲ammad Al-Baqir (57 H/676 M-114 H/732 M) dan Imam Ja'far Al-Shadiq (80 H/699 M-148 H/765 M) setelah itu,

4 Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, 1968, h. 148.

dikenal sebagai masa perkembangan keilmuan di kalangan Syi'ah (yakni Syi'ah Itsnâ' Asyariyyah atau Syi'ah Dua Belas Imam atau Syi'ah Imâmiyyah) yang berpuncak pada kodifikasi fiqih Syi'ah aliran ini. Kodifikasi fiqih ini memang kemudian dikenal sebagai fiqih Mazhab Ja'fari berasal dari nama Imam Ja'far sebagai *founding father*-nya. Memang, dalam sejarah Islam dikatakan bahwa Imam Ja'far Al-Shadiq berhasil secara relatif leluasa menghimpun sekitar 4.000 murid yang belajar dengannya (termasuk Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang belakangan menjadi dua di antara empat imam terbesar dalam sejarah pemikiran fiqih Sunni, selain Imam Syafi'i dan Imam Ahmad ibn Hanbal). Betapapun, hal ini bisa dilakukan oleh Imam Ja'far berkat kenyataan bahwa kekhalifahan pada masa itu memberikan keleluasaan kepadanya untuk melaksanakan kegiatan keilmuan.

Hal itu berbeda, misalnya, dengan peran Zaid ibn 'Ali Zain Al-'Abidin ibn Husain ibn 'Ali ibn Abi Thalib (saudara Imam Al-Baqir) yang secara terbuka melancarkan konfrontasi terhadap kekhalifahan Umayyah pada masa itu, dan menghimpun kekuatan militer serta melancarkan pemberontakan. Demikianlah, mazhab Zaidiyyah, salah satu dari tiga mazhab besar dalam Syi'ah selain Ismâ'iliyyah dan Itsnâ' 'Asyariyyah yang terbentuk pada masa ini, dikenal antara lain oleh doktrinnya yang mengharuskan seorang imam melancarkan konfrontasi terbuka terhadap kekuasaan yang tidak sah. Bagi sebagian orang, hal ini ditafsirkan sebagai kritik kepada sikap Imam Al-Baqir yang cenderung memilih tindakan nonkonfrontatif untuk mengatasi persoalan zamannya.

Demikian pula halnya dengan Imam 'Ali Ridha (Imam Kedelapan). Dalam sejarah, ia ditunjuk oleh Khalifah Al-Makmun (198 M/813 H-218 M/833) sebagai putra mahkota yang akan menggantikan Kekhalifahan Dinasti 'Abbâsiyyah. Betapapun, hal ini dimungkinkan sekali lagi lebih karena prakarsa Al-Makmun untuk mengembalikan institusi kekhalifahan kepada keluarga Hasyimiyyah. Banyak ahli sejarah mengatakan bahwa upaya Al-Makmun itu merupakan bagian dari manuver politiknya untuk mengambil hati dan memperoleh legitimasi dari lebih banyak kaum Muslim yang menganggap bahwa kekhalifahan itu merupakan hak Bani Hasyim. Pada kenyataannya, banyak ahli sejarah Syi'ah sepakat bahwa Imam 'Ali Ridha sendiri wafat karena diracun oleh kaki tangan Al-Makmun.

Demikianlah sejarah para imam di Syi'ah ini terus berlanjut hingga masa Imam Mahdi, yang dipercayai menghilang (*ghaib*) dan suatu saat nanti kembali lagi ke dunia ini untuk memimpin gerakan kaum *mustadh'afin* (kaum tertindas) merebut kembali kepemimpinan umat manusia.

Sampai pada titik ini kita dapat menyimpulkan bahwa, *pertama*, sejarah Syi'ah Itsnâ' 'Asyariyyah pramodern diwarnai oleh kekalahan politik, oleh *quietisme*, dan bukan aktivisme. Kesimpulan *kedua* terkait erat dengan konsep *ruj'ah* (kembali) Imam Mahdi seperti tersebut di atas. Dalam pemahaman ini terkandung suatu *mafhûm mukhâlafah* (semacam pemahaman negatif dalam logika) bahwa sampai kembalinya Imam Mahdi, orang-orang Syi'ah hanya bisa menunggu. Artinya, sejak masa gaibnya Imam Mahdi hingga kembalinya nanti, orang-orang Syi'ah tidak mempunyai kesempatan—dan, sesungguhnya, tidak perlu—untuk meraih kepemimpinan umat manusia, mengingat kepemimpinan itu sudah ditakdirkan baru bisa direbut oleh kaum *mustadh'afin* ketika Imam Mahdi kembali. Konsekuensinya, tidak ada gunanya melakukan upaya untuk merebut kepemimpinan, karena *toh* upaya itu tidak dapat berhasil. Konsep inilah, antara lain, yang secara doktrinal menjadikan kaum Syi'ah quietis.

Selain itu, kekuatan politik Islam sepanjang sejarah pasca *Al-Khulafâ' Al-Râsyidûn* telah didominasi oleh kaum Sunni. Kaum Syi'ah, dalam sejarahnya, hampir selalu menjadi kelompok pinggiran (*peripheral*) yang cenderung tertindas. Kenyataan ini, ditambah dengan adanya Mahdiisme, membuat kaum Syi'ah cenderung memisahkan diri dari percaturan politik dan hidup dalam komunitas yang tertutup. Akan tetapi, dari segi lain, hal ini membawa konsekuensi bahwa kaum Syi'ah menjadi independen dari politik pusat kekuasaan.

Sikap itu didukung oleh konsep *taqiyyah,* yakni menyamarkan keyakinan (ke-Syi'ah-an mereka), yang mampu menyelamatkan mereka dari kepunahan dan berkembang secara alami. Kalaupun dalam sejarah terbukti ada dinasti Syi'ah yang besar—di antaranya Dinasti Buwaihiyyah (932-1062 M) dan Dinasti Shafawiyyah (1501-1722 M)—kenyataannya dinasti-dinasti ini dibentuk bukan sebagai bagian dari upaya komunitas Syi'ah untuk meraih kekuasaan, melainkan—paling tidak pada awalnya—malah tidak berkaitan dengan Syi'ah sebagai mazhab. Yang terjadi adalah

munculnya orang-orang dari suku tertentu, yang kebetulan penganut Syi'ah, yang mempunyai aspirasi kekuasaan dan berhasil membangun sebuah dinasti. Baru belakangan mereka melakukan tindakan-tindakan yang mencerminkan ke-Syi'ah-an mereka. Bahkan, Dinasti Shafawiyyah didirikan oleh para pengikut suatu tarekat yang pada awalnya sama sekali bukan merupakan bagian dari komunitas Syi'ah.

Dalam proses pendirian dinasti tersebut, para ulama tidak terlibat secara aktif. Baru setelah dinasti itu berdiri ada upaya untuk mengakomodasi peran para ulama Syi'ah ke dalam struktur politiknya. Betapapun, ulama tersubordinasikan kepada kekuasaan politik. Yakni, dengan cara memisahkan kekuasaan politik yang dipegang oleh anggota dinasti dan peran spiritual kaum ulama. Hal ini hanya mungkin karena kedua belah pihak mempunyai kecenderungan ke arah itu.

Pihak penguasa tentu tidak menginginkan peran politik ulama terlalu menonjol karena bisa menjadi tantangan bagi peran politik mereka. Sementara itu, karena adanya paham bahwa sebelum kembalinya Imam Mahdi politik bukan urusan mereka, para ulama pun menerima secara alami peran mereka sebagai semata-mata pemimpin spiritual. Yakni, sebagai *muftî* atau *qâdhî* (pemberi fatwa atau hakim yang kekuasaannya bersifat spiritual), atau dalam tradisi Syi'ah disebut sebaga *Syaikh Al-Islâm.* "Bayaran" bagi peran ulama seperti ini adalah legitimasi mereka terhadap penguasa. Oleh karena itu, ulama pun hanya bergerak di bidang penerapan hukum fiqih dan bimbingan spiritual yang bersifat apolitis, kalau malah bukan antipolitis.

Kecenderungan ini semakin diperkuat dengan munculnya satu aliran pemikiran hukum dalam sejarah Syi'ah yang disebut sebaga aliran Akhbâriyyah (berasal dari kata *akhbâr* yang berarti tradisi atau *hadîts*) pada 1623 M. Mereka percaya bahwa ulama tidak mempunyai hak untuk melakukan ijtihad atau upaya menyimpulkan hukum untuk menjawab persoalan yang muncul di zamannya. Tugas ulama tidak lebih dari sekadar menyampaikan tradisi dari Rasul dan para Imam, yang menurut kelompok ini sesungguhnya sudah cukup bisa menjawab kebutuhan zaman. Bahkan, mereka berpendapat, tradisi-tradisi itu sudah cukup jelas sehingga orang awam pun akan sanggup memanfaatkannya untuk menjawab persoalan mereka. Dengan kata lain, ijtihad tidak diperlukan.

Relevansi tradisi Akhbâriyyah terhadap *quietisme* di dalam kelompok ulama Syi'ah ini akan menjadi jelas, ketika ia kita kontraskan dengan kelompok Ushûliyyah, (berarti menekankan—"hanya"—pada prinsip-prinsip fundamental dan selebihnya membuka ruang bagi ijtihad) penentang kaum Akhbâriyyah. Berbeda dengan kelompok Akhbâriyyah, kaum Ushûliyyah berpendapat bahwa kaum ulama sesungguhnya mempunyai hak dan kewajiban untuk melakukan ijtihad dalam menjawab persoalan-persoalan zamannya. Kelompok Ushûliyyah ini—setelah bertarung selama hampir dua abad dengan kelompok Akhbâriyyah—pada abad ke-18 berhasil meraih kembali supremasi kepemimpinan umat Syi'ah dari kelompok Akhbâriyyah. Kemenangan ini sekaligus mengkristalkan peran ulama di tengah masyarakat sebagai pemimpin. Pada saat yang sama, untuk pertama kalinya peran ulama mendapatkan rumusan konkret. Sejalan dengan itu, peran mereka dalam urusan keduniaan mulai terbayang.

Hingga kemudian, tibalah saat peristiwa penting dalam sejarah Iran modern yang disebut sebagai Revolusi Konstitusional (1905-1911 M). Revolusi ini merupakan hasil koalisi antara kaum nasionalis yang didukung oleh kaum ulama untuk memaksa raja, yang waktu itu dikuasai oleh Dinasti Qajar (1785-1825 M), agar mau menerima dan mengakui konstitusi untuk membatasi kekuasaannya. Inilah untuk pertama kalinya para ulama berperan aktif dalam dunia politik. Ulama pada waktu itu terbagi ke dalam dua kelompok, yang setuju dengan konstitusi dan yang tidak. Akan tetapi, ulama yang tidak setuju dengan adanya konstitusi sesungguhnya bukan tidak setuju pada konstitusi itu sendiri, melainkan tidak setuju pada adanya legislasi lain di luar syariah. Pada analisis yang lebih jauh, kelompok ini menganggap bahwa ulama yang berkoalisi dengan kaum nasionalis itu pada hakikatnya hanya diperalat oleh kaum nasionalis sekuler. Akan teapi, setidaknya, para ulama telah mempertimbangkan suatu upaya legislasi "ekstra syariah". Hal ini menunjukkan bahwa institusi ulama yang fungsinya selama ini baru terbatas pada soal-soal yang di permukaan jelas-jelas tampak sebagai soal-soal agama, sekarang berkembang peranannya sampai ke bidang politik.

Meskipun upaya politik ulama ini terbukti tidak berhasil, keterlibatan ulama pada peranan legislasi "ekstra-syariah" itu telah menumbuhkan suatu kesadaran baru berupa kemungkinan pembuatan undang-undang yang

bersifat nasional. Pada kenyataannya, Dinasti Qajar digantikan oleh Dinasti Pahlevi (1925-1979 M) dan secara nyata belum ada peningkatan kegiatan politik para ulama. Hingga pada 1920-an, seorang ulama yang bernama Ayatullah Abdul Karim Hairi mendirikan Kota Qum sebagai pusat kegiatan keagamaan kaum Syi'ah. Pada masa Ayatullah Sayyid Muhammad Husain Burujirdi (w. 1962 M), yang merupakan mujtahid mutlak (mujtahid yang diterima oleh semua anggota komunitas Syi'ah waktu itu), Qum pun menjadi pusat keagamaan yang sangat makmur, dan menjadi pusat keilmuan yang independen, serta tidak tergantung pada subsidi pemerintah dan berhasil menghimpun ribuan murid. Meskipun demikian, Ayatullah Burujirdi dianggap masih cenderung quietis secara politik. Situasi seperti ini berlangsung hingga tampilnya seorang ulama muda di antara murid Burujirdi yang kemudian terbukti mampu mengubah peta Iran, bahkan peta Syi'ah. Dialah Ayatullah Ruhullah Khomeini.

Ada beberapa hal yang mesti disebutkan sebagai faktor yang meledakkan dan mengantarkannya kepada kesuksesan memimpin suatu Revolusi Islam di negeri Merak ini. Perkembangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya Iran di bawah Reza Pahlevi telah ikut mematangkan terjadinya Revolusi itu. Termasuk di dalamnya jurang antara kaya dan miskin, represi dan ketiadaan kebebasan politik, merajalelanya kesewenang-wenangan Dinas Rahasia Iran (SAVAK), dirasakannya neokolonialisme di bidang sosial budaya oleh Amerika Serikat di berbagai bidang kehidupan rakyat, serta derasnya pengaruh westernisasi.[5]

Akan tetapi, di atas semua itu, ada faktor lain menyangkut mazhab Syi'ah yang harus diperhatikan secara khusus. Masyarakat Syi'ah, seperti telah disinggung di atas, cenderung memisahkan diri dari politik. Mereka membangun organisasi-organisasi yang terisolasi dari *main stream* politik, membangun kantong-kantong di luar pemerintahan dan menyelenggarakan organisasi keagamaannya sendiri di luar itu. Dimantapkannya institusi *mujtahid-muqallid* dan institusi pembayaran *khumus*[6] oleh

5 Untuk berbagai versi mengenai sebab-sebab terjadinya Revolusi Islam Iran, lihat Seyyed Sadegh Haqiqat (ed.), *Six Theories about the Islamic Revolutions*, Center for Cultural and International Studies, Islamic Culture and Relations Organizations, Iran, 2000.

6 Pembayaran *khumus*, adalah salah satu kewajiban dalam fiqih Syi'ah yang mencakup seperlima bagian dari pendapatan. Khumus harus dibayarkan melalui ulama mujtahid untuk kemudian dipakai sebagai dana untuk membiayai kegiatan-kegiatan keagamaan dan sosial.

Syaikh Murtadha Al-Anshari pada abad ke-19, menjadikan kaum Syi'ah mempunyai cukup sarana untuk mengembangkan kegiatannya, seperti menjadikan Kota Qum sebagai pusat keagamaan dan intelektual, tanpa bergantung pada pemerintah. Latar belakang seperti ini juga sekaligus menyebabkan umat Syi'ah lebih dekat pada kaum ulamanya daripada kepada pemerintah.

Yang tak kalah penting adalah, Revolusi Islam di Iran hanya mungkin terjadi berkat adanya suatu revolusi doktrinal yang mendahuluinya seperti juga telah disinggung sebelumnya. Sudah terkristal di kalangan masyarakat Syi'ah bahwa dalam masa kegaiban Imam hingga kemunculannya kembali, pemerintahan bukanlah urusan mereka. Karenanya keberadaan pemerintahan-pemerintahan yang tidak sah adalah suatu konsekuensi logis—dan tak perlu disesali.

Nah, *quietisme* inilah yang didobrak oleh pemikir politik Syi'ah pra-Revolusi. Mereka berhasil meyakinkan umat Syi'ah bahwa, sebaliknya dari harus menunggu secara pasif, para pengikut Imam Mahdi—yakni, kaum Syi'ah—harus bersikap aktif dalam mempersiapkan "panggung" bagi kemunculan-kembali (*zhuhûr*) Imam Mahdi. Dengan kata lain, Mahdi tak akan muncul-kembali secara anakronistik di panggung sejarah. Hal itu hanya akan terjadi jika masyarakat sudah siap untuk dipimpinnya dalam merebut kekuasaan di muka bumi. Revolusi doktrinal inilah yang mentransformasikan *quietisme* Syi'ah menjadi aktivisme-revolusioner.[7]

Meskipun demikian, jika orang mau secara dingin mempelajari sejarah kaum Syi'ah, maka akan ia dapati juga adanya variasi-variasi pendapat mengenai sikap politik Syi'ah di masa *ghaibah* Imam di dalam tubuh Syi'ah sendiri. Ternyata, di sepanjang sejarah Syi'ah kita dapati situasi-situasi yang di dalamnya kaum Syi'ah—yang hampir selalu berada dalam posisi tertindas—bersikap akomodatif terhadap kekuasaan *de facto*.

Hamid Enayat,[8] misalnya, menunjukkan bahwa dalam kepustakaan sejarah-dini Syi'ah—khususnya dalam karya-karya Syaikh Thusi (w. 461

7 Di bawah ini adalah salah satu pernyataan Ayatullah Khomeini, "... Jangan berkata 'tunggu hingga Wali Al-'Ashr, Sang Mahdi yang Dijanjikan, muncul kembali ....' Jangan menggunakan logika ... (orang) yang berkata bahwa kejahatan dan keburukan harus didorong-dorong agar sang pemimpin tiba. Jangan hanya duduk dan berdebat!" (Hujjatul Islam Sayyid Ahmad Khomeini, *Father O Standard Bearer of Islam!* The Institute for the Compilation of the Works of Imam Khomeini, International Affairs Division, Teheran, 1993.

8 Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1988.

H/1068 M) dan Ibn Idris (w. 598 H/1202 M)—kaum Muslim (Syi'ah) dianjurkan, bahkan diinstruksikan, untuk ber-*bai'ah* kepada sejenis penguasa yang disebutnya "penguasa yang saleh dan adil" (*al-sulthân al-haqq al-'âdil*). Yang disebut terakhir ini tentu saja berbeda dengan Imam.

Namun, ada perbedaan penting antara Syi'ah dan Sunnah dalam hal sikap akomodasionistik kedua kelompok ini terhadap penguasa *de facto* yang dianggap tidak absah. Sementara Sunnah—sebagaimana diwakili oleh para teoretisi politik seperti Al-Mawardi, Al-Ghazali, dan Ibn Taimiyah—cenderung siap mengompromikan gagasan-gagasan politik Islam dengan kenyataan, aktual, dan kemudian mengembangkan teori-teori politik yang sesuai dengan itu, kaum Syi'ah umumnya mengambil sikap sedemikian lebih sebagai program *ad hoc* yang tak pernah benar-benar berpengaruh terhadap kesatuan teori politik (*the body of political theory*) mereka. Bagi kaum Syi'ah, hal ini dipermudah dengan tersedianya ajaran *taqiyyah* yang memungkinkan mereka, jika perlu, menutup-nutupi keyakinan yang sebenarnya mereka anut seraya menyamarkan atau memodifikasikannya secara taktis dan temporer.[9] []

---

9 Ahmad Mahmud Subhi, seorang ulama Sunni dari Universitas Iskandariyah, Mesir, dengan baik menunjukkan perbedaan antara Sunnah dan Syi'ah dalam hal ini. Kaum Syi'ah sepanjang sejarah kepemimpinannya, memiliki figur-figur atau tokoh-tokoh dengan kepribadian besar. Dalam hal ini, Mahmud Subhi menunjuk kepada para imam di kalangan Syi'ah yang diakui kebesaran atau ketokohannya tidak hanya oleh pengikutnya, tetapi juga oleh kaum Sunni. Sementara itu, kaum Syi'ah bisa belajar mengenai prinsip-prinsip musyawarah atau demokrasi dari kaum Sunnah.

Pada hemat penulis, pengamatan Subhi sangat tepat, melihat kenyataan bahwa memang kalangan Syi'ah dalam sistem politiknya lebih memberikan penekanan kepada tokoh, atau kepada figur yang dianggap (kurang-lebih) sempurna, ketimbang kepada orang banyak. Meskipun ruang bagi masuknya prinsip-prinsip demokrasi tetap terbuka (sebagaimana terlihat dalam eksperimen Republik Islam Iran), teori politik Syi'ah memang bersumbu pada pribadi-pribadi sedemikian. Sementara itu, teori politik Sunni tentu saja sangat dibentuk oleh kenyataan sejarah panjang politik pasca-*Khulafâ' Al-Râsyidûn*, yang diwarnai oleh para pemimpin yang tidak bisa disebut sebagai figur ideal menurut Islam namun terpaksa diakui sebagai pemimpin *de-facto*. Saya menunjuk gejala yang umum di antara berbagai dinasti sepanjang sejarah Islam, yang bermula dari Muawiyyah, hingga para khalifah pada masa-masa yang lebih belakangan. Akibatnya, mereka lebih menekankan pada *ijmâ'*, pada kesepakatan orang banyak, yang akan memungkinkan untuk menekan kesalahan pemimpin hingga sekecil mungkin, ketimbang menekankan pada pribadi-pribadi. Sebaliknya, ada indikasi-indikasi bahwa dalam pemikiran politik Syi'ah pada umumnya, ada kecenderungan kurang mempercayai kemampuan orang banyak untuk mengambil keputusan mengenai masalah kenegaraan. Bahwa orang banyak bukanlah hakim yang baik untuk melihat cara-cara mencapai tujuan negara. Meskipun hadis-hadis yang memujikan keutamaan untuk bermusyawarah di antara banyak orang juga diterima secara luas di kalangan Syi'ah, ada semacam ketidakpercayaan terhadap sistem kedaulatan rakyat—yang di Barat berbasiskan adagium *vox populi, vox dei* (suara orang banyak adalah suara Tuhan). Sejalan dengan itu, berbeda dengan yang diterima di kalangan Sunni, konsep *ijmâ'* dalam prinsip-prinsip Syi'ah memiliki makna yang khas. Yakni, *ijmâ'* dipahami sebagai upaya untuk mencari pendapat yang disepakati oleh para imam.

6 Ayatullah Khomeini dan Dasar-Dasar Pemikiran Politiknya

Riwayat Ruhullah Al-Musawi Al-Khomeini[1]

Tidak ada cerita-cerita istimewa ketika Khomeini dilahirkan, di suatu desa kecil bernama Khomein, pada 1901/1902 M, kecuali bahwa hari lahirnya bertepatan dengan ulang tahun kelahiran Fathimah binti Rasulullah—satu di antara empat belas "orang suci" (*ma'shûmûn/infallibles*) menurut kepercayaan Syi'ah. Keluarganya tidak saja dikenal taat beragama, bahkan ayahnya—Sayyid Musthafa Musawi—adalah seorang Ayatullah dan pemuka masyarakat. Lebih dari itu, sang ayah terbunuh di tangan Wali Kota Khomein ketika memprotes pemerasan dan pajak yang tidak adil, serta praktik-praktik penindasan yang dilakukan oleh aparat Dinasti Qajar di daerahnya itu. Ibunya pun adalah putri seorang ayatullah terkemuka di wilayahnya, Ayatullah Mirza Ahmad.

Karena wafatnya sang ayah dalam usia muda, ia dibesarkan dalam asuhan ibu dan bibinya, Sahiba. Baru lima belas tahun umurnya, ketika sang bibi pun meninggalkannya untuk menghadap Tuhan. Tak lama kemudian, menyusul pula ibunya wafat. Wafatnya orang-orang yang paling disayangi itu dalam usianya yang masih amat muda, tak urung memukul-

1 Riwayat hidup ringkas Khomeini ini dibatasi hingga puncak Revolusi Islam di Iran. Dengan kata lain, ia hanya mencakup masa-masa "formatif" yang krusial dalam pengembangan pemikiran politiknya. Interaksi pemikiran Khomeini dengan politik praktis pada pengelolaan Republik Islam Iran setelah itu sedikit-banyak tercakup dalam pembahasan Bab 8.

nya. Menurut riwayat, ia pun besar sebagai anak muda yang serius, banyak merenung, bahkan menyendiri di padang pasir di dekat tempat kediamannya.[2] Dengan demikian, giliran sang kakak, Pasandideh—kelak juga seorang ayatullah—mengasuhnya, sekaligus menjadi guru-pertamanya di bidang ilmu-ilmu keislaman, khususnya di bidang Logika dan Bahasa Arab. Namun, karier pendidikan-formalnya dimulai ketika ia berusia tujuh belas tahun, sewaktu pergi melanjutkan pelajarannya ke Kota Arak. Tak terlalu lama ia belajar di kota kecil ini—antara lain bersama (pada waktu itu, calon) Ayatullah (Araki, salah seorang *marja' taqlîd* dewasa ini)—sebelum akhirnya berangkat ke Qum, pusat studi keislaman di Iran. Segera saja, Khomeini tampil sebagai salah seorang murid yang paling menonjol di *hauze 'ilmiye* kota itu. Di bawah bimbingan Syaikh Abdul Karim Hairi—mujtahid terkemuka pada masa itu—Khomeini mempelajari fiqih dan *ushûl fiqh.* Pada saat yang sama, ia juga mempelajari filsafat dan *'irfân*—yakni tasawuf—di bawah bimbingan seorang guru yang dipandang ahli di bidang itu, Mirza Muhammad 'Ali Syahabadi. Sebelum kelak menjadi *mujtahid* (*marja' taqlîd*)[3], kemasyhuran Ruhullah Khomeini diperoleh dalam kedua bidang ini. Ia bahkan telah menjadi guru filsafat dan *'irfân* sejak usia 27 tahun.[4] Pada usianya yang amat muda ini, ia menulis pula sejumlah buku, sebagian merupakan komentar (*syarh*) atas karya penulis klasik. Pada usia tiga puluh tahun, ia menikah dengan putri seorang agamawan terkemuka dan hingga wafatnya memiliki dua orang putra dan tiga orang putri. Putranya, Musthafa Khomeini—seorang Hujjatul Islam muda terkemuka, sekaligus tangan kanan ayahnya—wafat secara misterius, yang dipercayai sebagai akibat pembunuhan oleh agen-agen dinas rahasia Iran masa Syah (SAVAK). Sedangkan yang kedua, Ahmad Khomeini—juga seorang Hujjatul Islam, yang kemudian menggantikan posisi kakaknya—menjadi salah seorang tokoh berpengaruh di Republik Islam Iran (RII). Di antara putri-putrinya, Zahra Mushafawi adalah seorang doktor dan dosen filsafat di salah satu universitas di Iran.

---

2 Amir Taheri, *The Spirit of Allah*, Routledge, Keegan, and Paul, London, 1987.

3 Mujtahid atau *marja' taqlîd* adalah ulama yang telah mencapai posisi tertinggi di bidang penguasaan hukum (*fiqh* Islam) dan berhak memberi fatwa yang mengikat bagi para pengikut (*muqallid*)-nya.

4 Mengenai kiprahnya di bidang filsafat dan *'irfân* ini, lihat Bab 7.

Hingga sebelum 1963, ketika ia memulai kegiatan penentangan-politiknya terhadap rezim Pahlevi, karier keagamaannya terus menanjak dengan pesat. Kedudukan keagamaannya meningkat menjadi Ayatullah. Semakin banyak pula murid yang belajar di bawah bimbingannya. Konon, terdapat 5.000-an murid sang Ayatullah yang tersebar di seluruh Iran dan menempati kedudukan dan jabatan-jabatan penting di negeri ini, termasuk di antara muridnya adalah almarhum Murtadha Muthahhari, Sayyid 'Ali Khamene'i, Hashemi Rafsanjani, Husein 'Ali Muntazhiri, Musa Shadr—pendiri gerakan 'Amal di Lebanon.

Karier Politik

Keprihatinan sosial sudah sejak dini menonjol dalam diri Khomeini muda. Bahkan pada 1941, ketika masih berusia 39 tahun, sebuah bukunya yang berjudul *Kasyf Al-Asrâr* (Pengungkapan Rahasia-Rahasia) telah diterbitkan. Khomeini, yang pada waktu itu baru bergelar Hujjatul Islam, secara blak-blakan menuding Reza Syah sebagai budak Inggris, tiran, koruptor, dan penguasa anti-Islam. Meskipun demikian, karier politik Ruhullah Al-Khomeini bermula pada sekitar tahun 1963, setelah tergulingnya rezim nasional Mushaddiq pada masa itu.

Syah Iran, yang didudukkan kembali ke tampuk kekuasaan Iran oleh CIA, terbukti tak kalah bersifat diktator dibandingkan ayahnya. Berbagai "kebijaksanaan" yang dikeluarkan hanya membuktikan dirinya sebagai penguasa yang korup dan anti-Islam. Sejak Maret 1963, Ayatullah Khomeini mengucapkan pidato-pidato dan mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang mengecam Syah secara terbuka.

Pada tahun itu juga, Ayatullah Khomeini ditangkap oleh polisi dan tentara rahasia Syah setelah selesai menyampaikan salah satu pidatonya di madrasah yang dipimpinnya di Kota Qum. Sejumlah korban berjatuhan dalam peristiwa ini. Ayatullah Khomeini dibawa ke Teheran dan ditahan di Penjara Qasr di kota itu. Keesokan harinya, para pendukungnya turun ke jalan-jalan, menuntut pembebasan pemimpin mereka. Di beberapa kota juga dilancarkan pemogokan-pemogokan. Pasukan keamanan berupaya meredakan kerusuhan tersebut dengan kekerasan. Dilaporkan, korban yang tewas mencapai 15.000 orang di Teheran dan sekitar 400 di Qum.

Akibat tekanan rakyat, kurang dari setahun setelah penangkapan, Ayatullah Khomeini dibebaskan dari tahanan. Namun, sebaliknya dari mengurangi kecaman-kecamannya, Ayatullah Khomeini justru semakin memperhebat serangannya kepada rezim yang berkuasa. Ia pun kembali dijebloskan ke penjara, yang disusul dengan pengasingannya ke Bursa di Turki, bermula pada November 1964. Hampir setahun berada di negeri itu, tempat pengasingannya berpindah ke Najaf, Irak. Seperti diketahui, Najaf adalah juga salah satu kota suci kaum Syi'ah. Oleh karena itu, keberadaan Khomeini di kota itu hanya mempermudah hubungannya dengan para pengikutnya di Iran, yang memang sudah terbiasa mondar-mandir antara Iran dan Najaf. Dari Najaf, Ayatullah Khomeini secara periodik mengeluarkan pernyataan-pernyataan keras mengenai peristiwa-peristiwa yang terjadi di negerinya. Selain terbukti efektif dalam membentuk opini publik di Iran, tak jarang pernyataan-pernyataannya menimbulkan respons dari para pengikutnya di dalam negeri dalam bentuk aksi-aksi penentangan terhadap rezim yang berkuasa.

Melihat efektifnya pengaruh Ayatullah Khomeini, Syah yang berkuasa pada waktu itu meminta penguasa Irak agar mengusir Khomeini. Dan, pada 4 Oktober 1978, Ayatullah Khomeini dipaksa keluar dari Irak. Pada mulanya, ia ingin tinggal di Kuwait, tetapi pemerintah Kuwait—dan beberapa pemerintah negara Muslim yang lain—menolak kehadirannya. Perlu diketahui bahwa pada beberapa bulan yang mendahului pengusiran Ayatullah Khomeini tersebut, di dalam negeri Iran telah meledak kerusuhan-kerusuhan hebat dalam bentuk penentangan rakyat di seluruh negeri terhadap Syah Iran. Penguasa menyadari besarnya pengaruh Ayatullah Khomeini dalam peristiwa-peristiwa itu. Dengan demikian, tidaklah aneh jika para penguasa negeri-negeri Muslim ditekan untuk tidak mengizinkan Ayatullah Khomeini tinggal di wilayah kekuasaannya. Ayatullah Khomeini pun menuju Paris, yang pemerintahnya bersedia menerima kehadirannya. Terbukti, keberadaannya di salah satu negara Barat itu berperan besar dalam memberi ia akses publisitas bagi aktivitas-aktivitasnya memimpin pergolakan di dalam negeri Iran, bukan hanya bagi konsumsi pihak-pihak luar negeri Iran—yang terbukti tak melakukan apa-apa untuk membantunya, kalau bukan malah menentangnya—melainkan justru bagi para pengikutnya di dalam negeri Iran sendiri. Demikianlah, peristiwa-

peristiwa yang mengikutinya hingga tegaknya suatu Republik Islam di Iran sudah banyak diketahui.

Konsep Politik

Dari segi konsep politik, sebenarnya tidak ada gagasan-gagasan yang benar-benar baru dari Ayatullah Khomeini. Hal ini, menurutnya sendiri, karena persoalan keperluan akan suatu negara Islam sebenarnya adalah suatu kenyataan yang segera bisa disepakati, khususnya di kalangan Syi'ah. Bahkan, pernyataan itu merupakan kalimat pembuka kumpulan-ceramah-nya mengenai pemerintahan Islam, berjudul *Hukûmât-i Islâmi.*[5] Kalaupun ada yang baru, hal itu disebabkan oleh kenyataan bahwa penggagasnya adalah seorang Muslim Syi'ah. Oleh karena itu, ada baiknya di bawah ini diuraikan, secara sepintas, konsep kepemimpinan (*wilâyah*) di kalangan Syi'ah yang—secara langsung ataupun tidak—melatarbelakangi gagasan-gagasan Ayatullah Khomeini.[6]

Sebagaimana dalam mazhab Ahl Al-Sunnah, dalam pemikiran Syi'ah, otoritas dan kedaulatan hanyalah hak prerogatif Allah (QS Al-A'râf [7]: 54; Âli 'Imrân [3]: 154; Yûsuf [12]: 40). Baru kemudian Allah mendelegasikan haknya tersebut kepada Nabi Saw. (QS Al-Nisâ' [4]: 80; Al-Ahzâb [33]: 36). Setelah berakhirnya *nubuwwah,* hak-hak tersebut beralih kepada *ulu al-amr* yang, menurut kepercayaan Syi'ah, adalah para imam—berjumlah dua belas dalam Syi'ah Itsnâ' 'Asyariyyah. Imam mendapatkan haknya sebagai penerus Nabi Saw.—yang tidak berstatus nabi, tak pula membawa syariat, namun sebagai penjelas syariat Nabi—langsung dari Allah, lewat Nabi Saw. Oleh karena itu, imam bukan hanya penguasa temporal, melainkan juga spiritual. Mereka disebut sebagai *walî/na'ib*. Setelah *ghaib kubra* (kegaiban panjang) Imam Ke-12, hingga ia muncul (*zhuhûr*) kembali pada akhir zaman, para ulama (*mujtahid*) merupakan penerus rangkaian kepemimpinan umat ini. Mereka disebut *walî 'am.* Sebagaimana para imam mengambil-alih seluruh peran kepemimpinan

---

5 Ruhullah Musawi Al-Khomeini, *Al-Hukûmah Al-Islâmiyah,* Al-Maktabah Al-Islâmiyah Al-Kubrâ, Teheran, t.t., h. 1.

6 Dicuplikkan dari Ayatullah Ali Misykini, "Wilayah Al-Faqih: Its Meaning and Scope", Jurnal *Al-Tawhid,* jil. II No. 4 dan Jil. III No. 1, Sazman-e Tablighat-e Islami, Teheran, 1985. Untuk artikel-artikel yang lebih lengkap mengenai keyakinan Syi'ah tentang *wilâyah* sepanjang sejarah pemikiran Syi'ah, baca majalah *Ma'rifat,* edisi ke-2, Qum, Iran, 1422/2001, yang mengambil tajuk *wilâyah al-faqîh.*

umat dari Nabi Saw., para ulama (*mujtahid*) mengambil-alih peran ini. Tepatnya, mereka mewakili pelaksanaan peran ini dari Imam—yakni Imam terakhir yang sedang gaib. Bahkan, dipercayai bahwa para ulama seperti ini mendapatkan bimbingan Imam yang sedang *ghaib* tersebut. Hanya bedanya, jika para imam mendapatkan kedudukannya dari Allah—sehingga, dengan demikian, *ma'shum* (terpelihara dari kesalahan)—para ulama (*mujtahid*) ini memperoleh kedudukannya berdasarkan kualifikasi yang dimilikinya, meliputi *'adalah* (keutamaan dalam hal iman dan akhlak yang memampukan ia menjauhkan diri dari dosa-dosa), *faqâhah* (penguasaan atas hukum/*fiqh* Islam), dan *kafâ'ah* (keterampilan kepemimpinan). Dan, tak seperti Nabi dan para imam, mereka tidak *ma'shum*. (Kelak, dalam RII, *mujtahid* yang berkedudukan sebagai *walî faqîh* dipilih oleh suatu Dewan Ahli yang beranggotakan para ulama terkemuka, yang memperoleh jabatannya itu lewat pemilu demokratis seperti akan diuraikan dalam bab mendatang.) Prinsipnya, karena sifat *luthf* (kasih sayang)-Nya, Allah tak akan membiarkan suatu *ummat* tanpa bimbingan. Dengan kata lain, Allah selalu mengirimkan utusan pada setiap *ummat* (QS Al-Nahl [16]: 36). Jadi, kesinambungan kepemimpinan sejak Nabi, imam, hingga *mujtahid* adalah suatu keniscayaan keagamaan.[7] Di bawah ini adalah hadis yang termasyhur di kalangan mereka, bersumber dari Imam Ja'far Al-Shadiq,[8] Imam Keenam:

"*Menyangkal wewenang seorang* mujtahid *berarti menentang wewenang Imam. Menentang wewenang imam berarti menentang wewenang Nabi Saw. Menentang wewenang Nabi Saw. berarti menentang wewenang Allah. Menentang wewenang Allah, sama dengan syirik.*"[9]

---

7 Dalam konteks keniscayaan adanya imam dalam setiap zaman ini, barangkali relevan untuk mengutip sebuah hadis yang amat masyhum di kalangan Ahl Al-Sunnah juga, yaitu *"Barang siapa mati dalam keadaan tidak mengenali imam-zamannya, matinya adalah mati jahiliah."* Sedangkan mengenai peran ulama dalam masalah ini, Rasulullah diketahui luas telah bersabda, *"Ulama adalah ahli waris Nabi."*

8 Muhammad Rizha Al-Muzhaffar, *The Faith of Shi'a Islam*, Ministry of Islamic Guidance, Teheran, 1982.

9 Untuk menunjukkan keyakinan Ayatullah Khomeini mengenai fungsi *faqîh* atau mujtahid sebagai wakil Imam yang sedang gaib, berikut ini adalah pernyataan sang Ayatullah ketika mengangkat Mehdi Bazargan sebagai Presiden Pertama Republik Islam yang baru berdiri: "Atas *wilâyah* yang saya peroleh dari syariah yang suci (*syar'i-muqaddas*), saya telah mengangkat dia (Mehdi Bazargan) dan, oleh karena itu, adalah wajib hukumnya untuk menaatinya." "Setiap pembangkangan terhadap pemerintah ini adalah sama dengan pembangkangan kepada syariah." (*Sahifa Nur*, kumpulan ceramah, tulisan, dan pidato Ayatullah Khomeini, jil. 5, h. 31.)

Secara lebih terperinci, hadis yang berasal dari Imam Al-Ridha di bawah ini menjelaskan peran seorang wali:

"Pemimpin (walî) *umat adalah sarana untuk melindungi iman dan jaminan bagi persatuan struktur sosial, pengembangan ekonomi, dan penerapan hukum-hukum Tuhan. Keberadaannya menjamin keamanan perbatasan negeri dan penerapan* hudud (*hukum pidana*). *Ia menjamin pemberian hak-hak Ilahi, memelihara integritas iman, dan menjaga kehormatan umat Islam. Ia menimbulkan kemarahan dan kesedihan di dalam hati kaum munafik dan merancang penghancuran kaum kafir. Imam umat adalah penggembala rakyat, negarawan dan administrator-cakap urusan-urusan mereka, yang kehendak dan keteguhannya tak pernah memudar dan melemah."*

Selanjutnya, kaum Syi'ah percaya pada keberadaan para wali yang mempunyai syarat-syarat seperti tersebut di atas. Di bawah ini, penulis kutipkan dua hadis lain dari Imam Ja'far Al-Shadiq:

"Terlalu besar kekuasaan Allah sehingga (*tak mungkin*) *ia meninggalkan dunia dan para penghuninya tanpa seorang pemimpin dan pembimbing yang menegakkan keadilan."*

Imam Shadiq ditanya, "Mungkinkah Allah membiarkan suatu masyarakat tanpa pemimpin?" Dia menjawab, "Tak mungkin."

Kembali kepada Imam Khomeini, menurut dia, semua Muslim tahu bahwa Islam merupakan agama yang memiliki seperangkat hukum—berkenaan dengan masalah-masalah sosial—yang harus dilaksanakan oleh kaum Muslim sebagai suatu kesatuan sosial. Untuk menjadikan pelaksanaan hukum-hukum itu efektif, diperlukan kekuasaan eksekutif (*al-sulthah al-tanfidziyyah*).[10] Menurutnya, diwajibkannya kaum Muslim untuk menaati *ulu al-amri*, di samping Allah dan Rasulnya, berarti diwajibkannya kaum Muslim membentuk pemerintahan. Sebab, menurutnya, tak ada gunanya suatu peraturan tanpa adanya kekuasaan eksekutif yang memaksakan pelaksanaan hukum Islam, khususnya sebagian daripadanya yang merupakan kewajiban.[11] Tidak ada dasar untuk mengesampingkan kewajiban membayar zakat, *jizyah, kharâj, khumus,* dan sebagainya. Demi-

10 Ruhullah Al-Musawi Al-Khomeini, *Al-Hukûmah Al-Islâmiyah*, h. 23.

11 *Ibid.*, hh. 31-32.

kian pula, tak ada dasar untuk mengesampingkan kewajiban pelaksanaan *qishash* dan *hudud*. Kewajiban membentuk negara dan pemerintahan Islam juga tampak dari kewajiban menjaga integritas wilayah Islam.[12] Bahkan, sifat dan hukum Islam itu sendiri—yakni fungsinya untuk mengelola urusan politik, ekonomi, sosial, dan kebudayaan—menyatakan keperluan demikian.[13] Hukum syariah meliputi segenap aspek yang membentuk suatu sistem sosial yang lengkap, mulai dari hubungan pertetanggaan, kewarganegaraan, kekeluargaan, sampai hubungan internasional.[14] Menurut Imam Khomeini, perbandingan kandungan Al-Quran mengenai urusan kemasyarakatan dan urusan ibadah (individual-*mahdhah*) adalah seratus banding satu. Demikian pula, dari lima puluh bagian korpus hadis, hanya tiga atau empat bagian yang berhubungan dengan kewajiban ibadah yang bersifat individual, di samping sedikit tentang akhlak.[15]

Negara, menurut Imam Khomeini adalah instrumen bagi pelaksanaan undang-undang Tuhan di muka bumi. Tidak seperti dalam negara demokrasi (murni), pada dasarnya tak ada hak negara—yakni lembaga legislatif, sebagai wakil rakyat (*demos*)—untuk membuat undang-undang. Otoritas membuat undang-undang dan kedaulatan ada di tangan Allah.

Memberikan kepada rakyat hak untuk membuat undang-undang, selain bertentangan dengan ajaran Islam sebagaimana diyakini Imam Khomeini, juga hanya akan memaksa negara untuk menerima perundang-undangan yang boleh jadi buruk tetapi merupakan kemauan rakyat, ataupun menolak perundang-undangan yang baik hanya karena bertentangan dengan kehendak rakyat.[16]

Dalam hal ini perlu diingat bahwa, berbeda dengan kepercayaan kaum Sunni terhadap *ijmâ'*, mayoritas Syi'ah justru menganggap bahwa pemenang-akhir ada pada kelompok elite ahli (*walî* atau *authority*), yang paling mengetahui dan, oleh karena itu, berhak menafsirkan hukum-hukum Tuhan. Seluruh bagian struktur politik negara mestilah dibawahkan kepada

12 *Ibid.*, hh. 26-27.

13 *Ibid.*, h. 27.

14 *Ibid.*, hh. 27-28.

15 *Ibid.*, hh. 9-10.

16 *Ibid.*, h. 41.

walî ini.[17] Inilah yang disebut sebagai sistem *wilâyah al-faqîh*. Selebihnya, jabatan-jabatan dalam struktur negara diserahkan kepada para ahlinya, baik dia ulama ataupun bukan. Meskipun demikian, kualifikasi berupa *faqâhah* masih juga perlu dipertimbangkan bagi para pemegang jabatan-jabatan pemerintahan, meskipun nilainya bergantung pada seberapa besar jabatan tersebut berhubungan dengan keperluan penafsiran syariah. Demikian pula dengan kualifikasi *'adâlah* yang mutlak dimiliki oleh setiap pejabat, meskipun, sekali lagi, nilainya bergantung pada seberapa penting dan menentukan jabatan itu bagi kemaslahatan rakyat.[]

17 *Ibid.*, h.49.

7 Kesejalanan Filsafat Politik Al-Farabi dengan Wilâyah Faqîh Ayatullah Khomeini

Latar Belakang

Sebenarnya cukup banyak tulisan mengenai sumber doktrin *wilâyah faqîh*-nya Khomeini.[1] Namun, semuanya melacak atau—dalam beberapa kasus—mengontraskan doktrin ini dengan doktrin-doktrin *fuqahâ'* (ahli-ahli fiqih) Syi'ah masa lalu. Sepengetahuan saya, catatan-catatan itu tak ada yang mempertimbangkan teori politik yang dikemukakan oleh filosof-filosof Muslim (Abad Pertengahan). Sementara itu, seperti yang ditunjukkan oleh A.K.S. Lambton[2], faktanya adalah bahwa tidak ada modifikasi penting yang dilakukan oleh para *faqîh* terkemudian pada formulasi

1 Lihat, antara lain, beberapa tulisan Said Amir Arjomand yang meliputi *The Turban for the-Crown*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1988; "Revolution in Shi'ism", dalam William R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987; "Ideological Revolution in Shi'ism", dalam Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1988; dan juga artikel-artikel Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult", dalam James Piscatory (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, London 1983; Gregory Rose, "Velayat-e-Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", dalam Nikkie R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, Yale University Press, New Haven and London, 1983; M.J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Level of Understanding", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York and London, 1983; dan N. Calder, "Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition" *Middle Eastern Studies*, jil. 18, no. 1 (1982).

2 A.K.S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the *Marja' Al-Taqlîd* and the Religious Institution", dalam *Studia Islamica*, no. 20, 1964, h. 115. Ann Katherine Swynford Lambton dikenal sebagai salah seorang ahli terbaik mengenai kultur (Islam) Iran, khususnya di bidang pemerintah dan politik. Lihat bukunya, antara lain, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Variorum Reprints. London, 1980; dan juga *State and Government in Medieval Islam: an Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, London, Oxford University Press, 1981.

doktrin politik Itsnâ' 'Asyariyyah atau Syi'ah Imâmiyyahnya para *faqîh* awal Syi'ah seperti Al-Kulaini (w. 939 M), Al-Shaduq Al-Qummi (w. 991 M), dan (Abu Ja'far) Al-Thusi (w. 1067 M). Kontribusi pemikir-pemikir Syi'ah pada teori-teori Islam tentang negara sebagian besar datang melalui filosof-filosof dalam tradisi Al-Farabi (872-950 M), seperti Nashir Al-Din Al-Thusi, dan bukan melalui *fuqahâ'*.

Khomeini sendiri, dalam dua tulisannya yang sangat terperinci mengenai teori pemerintah dan politik—*Kasyf Al-Asrâr* (Penyingkapan Rahasia) dan *Hukûmât-i Islâmi*—pada umumnya tidak merujuk ke pendapat-pendapat para filosof itu. Sesungguhnya dia juga tidak merujuk ke *fuqahâ'*, tetapi ke hadis-hadis Nabi dan para Imam.[3] Akan tetapi, Khomeini merujuk ke Al-Farabi, yakni gagasan "kota-utama"-nya *(Al-Madînah-Al-Fâdhilah)*, atau yang dalam bahasa Persia disebut *Madîna-yi Fâzilah*, selain mengutip Plato yang dikatakannya telah mengantisipasi pemerintahan ulama ketika menyerukan adanya pemerintahan oleh "orang yang saleh dan arif", dalam *Republic*.[4]

Dalam *Kasyf Al-Asrâr*, karya-pertamanya yang penting tentang politik, Khomeini menulis:

> "Satu-satunya pemerintahan yang diterima nalar sebagai absah, serta disambut hangat dengan sukarela dan senang hati oleh nalar, adalah pemerintahan Tuhan. Setiap tindakan Tuhan adalah adil, dan Tuhan berhak memerintah seluruh dunia beserta seluruh partikel eksistensi. ... Sifat semua pemerintahan yang ada sekarang ini akan menjadi jelas ketika dikontraskan dengan pemerintahan Tuhan, juga legitimasi tunggal pemerintahan Islam. ... Dengan demikian, akan jelaslah bahwa hukum Islam merupa-

---

3 Untuk rujukan lengkap pemikiran Ayatullah Khomeini kepada ayat-ayat Al-Quran dan hadis, lihat *Hukumat-i Islâmi.*

4 Lihat Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*, Adler & Adler, Bethesda, 1986, h. 162. Ayatullah Khomeini juga menyebut Al-Farabi bersama dengan beberapa filosof Muslim lainnya seperti Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Shadra, dan Ibn 'Arabi dalam suratnya yang terkenal untuk Mikhail Gorbachev pada 1987. Para filosof itu disebut-sebut dalam kaitannya dengan nasihatnya kepada Gorbachev, agar tidak mencari solusi untuk menyelamatkan negeri-komunisnya yang sedang bangkrut dalam nilai-nilai Barat, melainkan dalam nilai-nilai transendental Islam, seperti yang digambarkan oleh para filosof Muslim itu.

kan hukum yang paling maju di dunia, dan bahwa penerapan hukum Islam akan membawa ke arah berdirinya kota utama."[5]

Menurut Mangol Bayat,[6] Khomeini juga memuji Nashir Al-Din Al-Thusi. Thusi mengembangkan konsep Manusia Sempurna (*Insan Kamil*) menjadi Guru Sempurna yang—pada masa gaibnya Imam terakhir—bertindak sebagai pemandu dan penerjemah tertinggi untuk umat. Konsep *faqîh*-nya Khomeini, dalam analisis terakhir, bukanlah *faqîh* periode Buwaihiyyah atau pasca-Buwaihiyyah. Juga bukan mujtahid pada zaman Safâwiyyah atau bahkan pada zaman Qajar. *Faqîh*-nya merupakan personifikasi ideal filosof-raja neo-Platonik yang selama berabad-abad mengilhami kaum Muslim dan kaum filosof juga. Penulis ini juga menyebutkan bahwa Khomeini meminjam dari para filosof itu banyak istilah dan pandangan yang tentu akan dianggap bid'ah oleh kaum *faqîh* Syi'ah tradisional pada zaman pra-Pahlevi.[7]

Khomeini memang dikenal memberikan perhatian khusus kepada filafat Islam, teosofi (*ḫikmah*), dan gnosis (*'irfân*). "Perhatian atau minat Khomeini kepada filsafat Islam dan *'irfân* amatlah besar," tulis Gregory Rose.[8] Menurut Rose, terlambatnya Khomeini diterima sebagai *faqîh* panutan (*marja'i taqlîd*) adalah lantaran minatnya kepada filsafat Islam dan *'irfân*. Memang demikian, keengganan kepada filsafat dan *'irfân* adalah lazim di kalangan sebagian ulama Syi'ah. "Yang pasti, Khomeini adalah (figur yang) langka di kalangan para *fuqahâ'* Syi'ah dalam hal memperlakukan secara sama *'irfân* dan filsafat Islam dengan fiqih di antara ilmu-ilmu keagamaan." Meskipun teori politik Khomeini memang tidak

---

5 Dikutip dari terjemahan parsial karya ini oleh Hamid Algar dalam *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*-nya, KPI Ltd., London, Melbourne and Sidney, 1985, h. 170.

6 Mangol Bayat, "The Iranian Revolution of 1978-1979: Fundamentalist or Modern?" *The Middle East Journal*, jil. 37, no. 1, Musim Dingin, 1983.

7 Merujuk kepada seorang ulama Iran, yang juga mendapat pendidikan di Barat dan ahli dalam filsafat Barat, berkenaan dengan fenomena baru *wilâyah faqîh*, M.J. Fischer mengemukakan reevaluasi atas gagasan imam dengan menyebutkan bahwa asal-usul filosofis gagasan ini adalah dari filosof-rajanya Plato, dan juga dari dialektika "ada dan menjadi"-nya, sebagaimana yang ditafsirkan oleh filosof-filosof Islam seperti Al-Farabi, Ibn 'Arabi, dan Mulla Shadra. (M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1980, h. 242).

8 Gregory Rose, "Velayat-e Faqih", *op. cit.*, hh. 185-186. Lihat pula Hamid Algar, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", dalam Edmund Burke III dan Ira M. Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movement*, University of California Press, Berkeley, 1989.

sepenuhnya terpola oleh pengaruh-pengaruh *'irfân* seperti teori-teori sebagian ulama Syi'ah (apolitis) lainnya, tulis Rose, terdapat cukup indikasi adanya pengaruh neo-Platonik.

Latar Belakang Filosofis Khomeini[9]

Di kota kelahirannya, Khomein, Khomeini muda mengawali pendidikan dasarnya di rumah, dan kemudian di *maktab* (sekolah dasar tradisional yang kecil). Ketika berusia sekitar tujuh belas tahun, pada 1919, dia dikirim ke Arâk untuk belajar pada syaikh termasyhur, 'Abdul Karim Hairi. Sekitar setahun setengah kemudian, dia pindah ke Qum untuk mengikuti Ha'iri yang pindah ke kota ini beberapa bulan sebelumnya. Pada 1926, dia menyelesaikan tahap kurikulumnya yang dikenal sebagai *sath* (tingkat menengah). Kemudian dimulailah satu dekade belajar langsung, di bawah bimbingan Ha'iri sendiri, mengenai mata-mata pelajaran yang ada pada inti kurikulum, yaitu *fiqh* dan *ushûl* (prinsip-prinsip yurisprudensi). Menguasai mata-mata pelajaran ini sangat penting sekali bagi karier seorang ulama.

Mekipun dia cepat menguasai *fiqh* dan *ushûl*, dia sesungguhnya lebih tertarik mempelajari filsafat, *hikmah*, dan mistisisme. Pembimbing-pertamanya dalam studi ini adalah Mirza 'Ali Akbar Yazdi, seorang murid dari salah seorang filosof Syi'ah terbesar, Mulla Hadi Sabziwari (w. 1872 M). Setelah meninggalnya Yazdi, dia belajar subjek yang sama ini untuk beberapa lama di bawah bimbingan dua guru filsafat lainnya, sebelum pada akhirnya bertemu guru-utamanya dalam mistisisme, yaitu Ayatullah Muhammad 'Ali Syahabadi.

Ketika tiba masa baginya untuk mulai meniti karier sebagai pengajar, pada usia 27, dia memilih subjek yang sama: filafat dan mistisisme. Kelas privat ini diselenggarakan secara hampir diam-diam. Memang, filsafat dan mistisisme, meskipun perkembangannya tidak pernah terputus di dunia Syi'ah, sering menjadi sasaran permusuhan ulama yang lebih ortodoks—yang terus berlangsung sampai 1940-an.

---

9 Catatan ini terutama diikhtisarkan dari Hamid Algar, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", *op. cit.*, hh. 263-273; dan dilengkapi dengan informasi dari penulis yang sama dalam karyanya, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini, op. cit.*, hh. 13-23; dan Amir Taher, *The Spirit of Allah, op. cit.*, hh. 23-118. Untuk uraian lebih lengkap tentang masalah ini, lihat juga karya penulis, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini*, Mizan, Bandung, 2001.

Tulisan-tulisan paling awal Khomeini juga berisi masalah kontemplatif, ibadah, dan mistikal. Pada usia yang muda itu, risalah-mistikalnya yang berjudul *Mishbâh Al-Hidâyah* mendapat sambutan baik dari para gurunya, sampai-sampai beberapa di antara guru-gurunya ini menulis ulasan mengenai risalah ini.

Pada awal 1930-an, dia mulai mengajarkan etika. Segera saja beratus-ratus siswa dan sarjana mulai mengikuti sesi-sesi ini. Yang dijadikan sebagai referensi-utama adalah manual-sufi termasyhur tentang kemajuan etika yang dipelajarinya dari Syahabadi, yaitu *ManazilAl-Sâ'irin,* karya Khwaja 'Abdullah Anshari. Disebutkan bahwa pekarangan yang luas di Madrasa-yi Fayziyah yang terkenal tempat Khomeini melangsungkan kuliah-kuliahnya selalu dipenuhi hadirin.

Kendatipun dalam hidupnya belakangan perhatiannya pada aktivitas politik-menempati latar depan kehidupannya, pendalaman *ḫikmah* yang intens ini ternyata jauh lebih dari sekadar episode selintas dalam kehidupan Khomeini. Selama diasingkan di Najaf, dia memberikan kepada siswa-siswa Masjid Syaikh Anshari serangkaian kuliah mengenai pengembangan-diri berdasarkan etika (*akhlaq*), yang kelak diterbitkan sebagai buku di kota yang sama pada 1972 dengan judul *Jihad-i Akbar ya Mubâraza bâ Nafs* (Jihad Besar atau Peperangan Melawan Diri).

Menurut Gregory Rose,[10] mustahil membaca *Jihad-i Akbar*—dan juga kuliah-kuliahnya di televisi mengenai Surah Al-Fatihah yang di sampaikannya tak lama setelah kemenangan Revolusi, serta "Cari dan Temukan Timur"—tanpa menampak perhatiannya yang mendalam dan berkelanjutan dalam bidang-bidang ini. Hal ini sekaligus memperlihatkan basis mistikal yang mendalam dalam pemikiran politik Khomeini. Menurut Rose, tak diragukan lagi *KasyfAl-Asrâr*-nya dipenuhi masalah *'irfân* dan filafat Islam.

Wilâyah Faqîh

Seperti diuraikan dalam Bab 5 sebelum ini, yang pokok dalam argumen Khomeini adalah keyakinan-kuatnya pada perlunya pemerintahan Islam

---

10 Gregory Rose, "*Velayat-i Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", *op. cit.*, hh. 185-186.

di zaman gaibnya Imam. Ia, pertama sekali, memandang Imam sebagai pemegang kekuasaan eksekutif, yang fungsinya adalah menerapkan hukum-hukum Ilahiah dan bukan saja menjelaskannya seperti yang dipahami oleh interpretasi tradisional. Setelah gaibnya Imam Kedua Belas ini, semua tanggung jawab dan kekuasaan lain Nabi berpindah ke ulama, dengan pengecualian hak istimewa menerima wahyu Ilahiah.

Namun, seperti diamati oleh Hamid Enayat,[11] kontribusi paling berani Khomeini untuk wacana modern mengenai negara Islam adalah penegasannya bahwa esensi negara seperti itu bukanlah konstitusinya, pada kenyataannya bukan juga komitmen penguasanya untuk mengikuti syariah, namun kualitas khusus pemimpinnya. Khomeini beranggapan bahwa kualitas khusus ini hanya dapat dipenuhi oleh *faqîh*.

Menurutnya,[12] sepeninggal Nabi Saw., kendatipun tak ada kesepakatan mengenai identitas pengganti (*khalifah*)-nya, semua Muslim sepakat bahwa, selain memiliki kualifikasi umum seperti kecerdasan dan kemampuan memerintah (*kafâ'ah*), orang tersebut harus memiliki, (1) *faqâhah*, yakni berpengetahuan (yaitu mengenai ketentuan dan aturan Islam) dan (2) *'adâlah*, bersifat adil, yaitu sangat terpuji iman dan moralnya.

Mengingat pemerintahan Islam merupakan pemerintahan hukum, maka mengetahui hukum menjadi keharusan bagi penguasa, seperti yang digariskan dalam hadis. Pengetahuan seperti itu sungguh perlu, tidak saja bagi penguasa, tetapi juga bagi siapa pun yang memegang jabatan atau melaksanakan fungsi pemerintah. Yaitu hukum yang berkenaan dengan fungsi dan tugas mereka. Penguasa haruslah lebih berpengetahuan dibandingkan orang lain. Ketika mengklaim posisi sebagai imam, para imam juga menyatakan bahwa penguasa haruslah lebih berpengetahuan dibandingkan orang lain. Keberatan ulama Syi'ah (terhadap para khalifah Sunni) kira-kira juga berkisar pada masalah ini. Penguasa adalah orang yang menjadi rujukan bagi masyarakat dalam masalah-masalah hukum.

"Nalar juga menetapkan bahwa kualitas-kualitas seperti ini adalah niscaya. Pemerintahan Islam adalah pemerintahan (berdasarkan) hukum,

---

11 Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult", *op. cit.*

12 *Islam and Revolution*, hh. 59-63.

bukan pemerintahan sewenang-wenang seseorang atas rakyat, bukan pula dominasi kelompok tertentu atas rakyat. Jika penguasa tak mengetahui isi hukum, maka dia tak patut memerintah. Karena jika dia mengikuti pernyataan dan keputusan pihak lain, kemampuannya memerintah menjadi berkurang. Namun, jika sebaliknya dia tidak mengikuti bimbingan seperti itu, dia tidak mampu memerintah dengan benar dan tidak mampu menerapkan hukum Islam. Sudah merupakan prinsip yang disepakati bahwa '*faqîh* memiliki otoritas atas penguasa'. Kalau penguasa menganut Islam, tentu saja dia harus tunduk kepada *faqîh*, dan bertanya kepada *faqîh* soal hukum dan aturan Islam agar dapat menerapkannya. Dengan demikian, sejatinya penguasa adalah *faqîh* itu sendiri, dan resminya yang berkuasa itu *faqîh*, bukan mereka yang berkewajiban mengikuti bimbingan *faqîh* lantaran mereka tak tahu hukum".[13]

Dua kualitas ini, yaitu mengetahui hukum dan bersikap adil, menurut Khomeini, dimiliki oleh *faqîh* zaman sekarang ini yang tak terhitung jumlahnya. Jika mereka bersatu, mereka dapat menegakkan pemerintahan semesta yang adil di dunia ini.

Jika seseorang yang memiliki kedua kualitas ini ada dan (berhasil) menegakkan pemerintahan, dia, menurut Khomeini, akan memiliki otoritas Nabi juga—meskipun bukan kebajikan dan status Nabi Saw.—dan semua orang berkewajiban menaatinya.

Dalam menegaskan bahwa penguasa haruslah lebih mengetahui hukum dibandingkan orang lain, terdapat asumsi implisit bahwa (1) hukum merupakan segalanya bagi negara, dan (2) penguasa tidak hanya mengurusi soal-soal politik, tak juga hanya mengurusi soal penerapan hukum. Penguasa mengurusi segala yang berkenaan dengan hukum, termasuk pengetahuan tentang hukum dan integritas hakim.[14]

---

13 *Islam and Revolution*, h. 60. Pandangan sejenis juga disinggung dalam karya Ayatullah Khomeini yang lain, seperti *Tahrir Al-Washilah dan Kitab Al-Bay'*.

14 Perhatikan di sini pergeseran dari gagasannya tentang pemerintahan-Islam sebelumnya. Dalam *Kasyf Al-Asrâr* (Penyingkapan Rahasia) yang ditulisnya pada 1943, dia berkata bahwa dengan mengkritik Syah, dia tidak bermaksud mengkritik raja secara keseluruhan:

> "Pemerintahan yang buruk, lebih baik dibandingkan tidak adanya pemerintahan. Kami tak pernah menyerang sultan. Kalau kami mengkritik, yang dikritik adalah raja tertentu, bukan raja secara keseluruhan. Sejarah menunjukkan bahwa mujtahid telah membimbing raja, bahkan raja yang berbuat keliru sekalipun, termasuk Nashir Al-Din Al-Thusi, Muhaqqiq Tsani, Syaikh Baha'i, Mir Damad, Majlisi ...."

Wilâyah Faqîh dalam Negara

Untuk melengkapkan pemahaman kita mengenai pandangan-pandangan dan konsep-konsep politik Ayatullah Ruhullah Khomeini, perlulah kita menganalisis lebih jauh struktur pemerintah Republik Islam Iran (RII)—sebagaimana terkandung dalam Konstitusi (Undang-Undang Dasar) RII—yang boleh diasumsikan merupakan perwujudannya. Asumsi ini didasarkan pada beberapa kenyataan. *Pertama*, selain Ayatullah Khomeini sendiri, seluruh ahli yang terlibat dalam peyusunan UUD—apakah ia anggota Dewan Revolusi, Majelis Konstituante, ataupun anggota Dewan Permusyawaratan (*Majelis Syura-i Islami*) yang didominasi oleh Partai Republik Islam (pada waktu itu), dan lain-lain—sebagian besarnya, kalau tak malah semuanya, adalah murid-murid dan pengikut-pengikut setia Ayatullah Khomeini. *Kedua*, meskipun tak semuanya, untuk sebagian besarnya UUD RII tentu sejalan dengan keyakinan Khomeini sebagai pemimpin tertinggi politik dan spiritual.

Belakangan, diputuskan untuk menggantikan majelis konstituante yang besar itu dengan Dewan Ahli (*Majlis-i Khubregan*). Para anggota terpilih Dewan ini—yang sedikit atau banyak tetap saja memiliki pandangan yang sejalan dengan Ayatullah Khomeini—melakukan penelaahan saksama serta revisi yang ekstensif atas draf Konstitusi. Hampir tidak ada satu pasal pun disahkan tanpa melalui pembahasan mendalam, baik mengenai substansi maupun redaksinya. Teks yang mendapat persetujuan akhir dari Dewan Ahli, ketika pekerjaan selesai pada November 1979, sangat berbeda dengan drafnya, baik dalam jumlah pasal struktur maupun isinya. Menurut Hamid Algar,[15] "Perbedaan tunggal yang sangat penting

Di sini, tampaknya Ayatullah Khomeini setuju dengan pendapat tradisional yang mengatakan bahwa pemerintahan boleh saja tetap berada di tangan orang-orang yang memerintah atas persetujuan dari *faqîh*, asalkan hukum negaranya adalah hukum Allah. Pada waktu yang sama dia menjelaskan bahwa semua kritik ini tidak berarti bahwa *faqîh* dengan demikian menjadi penguasa. Solusinya adalah mencari nasihat dari ulama, membolehkan ulama untuk bertindak sebagai semacam parlemen. Dia menolak keinginan untuk memandang ulama sebagai raja atau penguasa langsung. (M.J. Fischer, "Imam Khomeini Four Levels of Understanding", dalam John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983, hh. 166-167). Meskipun demikian, menurut Abdulaziz Sachedina ("The Rule of Religious Jurist in Iran", dalam John L. Esposito dan K. Ramazani, *Iran at the Crossroads*, Palgrave, New York, 2001, h. 131) proposal Ayatullah Khomeini dalam pemikiran-dininya ini juga tak menutup kemungkinan bahwa seorang *faqîh* yang adil dapat menjadi aparat eksekutif dari Dewan Fuqaha yang ditegakkan secara absah.

15 "Pengantar" pada terjemahan Konstitusi Republik Islam Iran, Mizan Press, Berkeley, 1980, h. 10.

adalah dimasukkannya ke dalam Konstitusi itu konsep utama *wilâyah al-faqîh* (Pemerintahan *Faqîh*). Doktrin ini, seperti yang diuraikan dengan panjang lebar oleh Imam Khomeini pada kuliah-kuliahnya yang termasyhur di Najaf pada 1969, merupakan dasar struktur politik baru, yang menjamin bahwa Republik ini merupakan Republik Islam, baik dalam substansi, fungsi keseharian, maupun penunjukkannya."

Selanjutnya, hal di atas perlu ditempatkan dalam konteks pelaksanaan dan penafsiran Konstitusi tersebut selama sepuluh tahun di bawah pengawasan Ayatullah Khomeini sendiri—yang sesekali mengeluarkan fatwa-fatwa atas apa yang dipandang sebagai kekeliruan-kekeliruan dan menjernihkan perbedaan-perbedaan pendapat.

Republik Islam Iran: Sebuah Model "Teodemokrasi"

Pertama sekali, penting untuk diingat bahwa para Bapak Revolusi Islam di Iran dengan penuh kesadaran memilih bentuk republik. Di satu segi, hal ini jelas merupakan bukti bahwa mereka tidak tertutup dari gagasan politik baru, dan sekaligus membantah tuduhan bahwa para tokoh Revolusi Iran bermaksud menarik Iran mundur kembali ke Abad Pertengahan. Republik dipilih tentu karena bentuk pemerintahan ini dianggap bisa menjadi wadah bagi pemahaman mereka tentang tata cara pengaturan negara modern yang sejalan dengan konsep Islam mengenai masalah ini. Meskipun demikian, ada suatu hal penting yang perlu diperhatikan.

Konsep republik, sebagaimana diterapkan dalam RII, telah dimodifikasi dengan konsep kepemimpinan *wilâyah al-faqîh*, atau pemerintahan para ulama. Modifikasi ini menyentuh ketiga sendi sistem republik, meliputi institusi-institusi yang biasa disebut sebagai Trias Politika. Hal ini dirasa perlu, mengingat pada sistem ini konsep kepemimpinan Islam—apakah itu namanya *wilâyah* atau *imâmah*—tidak cukup terwakili di dalamnya. Ada batas-batas, sebagaimana diatur menurut konsep Trias Politika, yang di dalamnya kekuasaan eksekutif sepenuhnya ditundukkan terhadap kekuasaan legislatif. Demikian pula, kekuasaan yudikatif mempunyai batas-batasnya sendiri yang membuat mereka tidak leluasa untuk menerapkan hukum Islam.

Mengenai *wilâyah al-faqîh*, Pasal 5 Konstitusi Iran menyatakan bahwa selama gaibnya Shahib Al-Zaman—yaitu Imam Mahdi—*wilâyah* dan

kepemimpinan umat beralih ke *faqîh* yang adil dan saleh, yang memahami benar keadaan zamannya; yang berani, cerdas, dan mampu memerintah; serta diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat. Yang dirujuk oleh pasal Konstitusi ini adalah kasus Ayatullah Khomeini yang secara otomatis mengemban jabatan *walî faqîh* tanpa melalui proses seleksi, bukan eleksi (pemilu).

Di luar kasus khusus tersebut, seperti yang dinyatakan oleh Pasal 107, ahli-ahli yang dipilih rakyat akan menunjuk salah seorang *faqîh* yang memenuhi syarat untuk menjadi pemimpin guna mengemban jabatan *walî faqîh*. Jika tidak ada seseorang yang memenuhi persyaratan, Dewan Ahli yang sama akan menunjuk tiga atau lima *marja'* yang memiliki persyaratan yang diperlukan untuk membentuk Dewan *Faqîh*. Dewan Ahli (*Majlis-i Khubregan*) yang disebut-sebut dalam pasal ini beranggotakan sekitar 72 ahli hukum Islam yang dipilih oleh rakyat melalui pemilihan umum yang khusus dipersiapkan untuk tujuan ini.

Dalam kerangka pernyataan Najjar mengenai metode pengangkatan imam versi Al-Farabi, tampak bahwa dalam sistem *wilâyah al-faqîh* seleksi *walî faqîh* oleh umat—dengan kata lain, lewat pemilu langsung—amat kurang dikehendaki dibandingkan diangkatnya *walî faqîh* melalui pengangkatan khusus.[16]

Beralih ke *walî faqîh*, dia diberi, antara lain, kekuasaan untuk mengangkat otoritas yudisial tertinggi dan panglima angkatan bersenjata, kekuasaan untuk menyatakan perang dan damai, kekuasaan untuk memobilisasi angkatan bersenjata, dan kekuasaan untuk memecat presiden.

Sekarang, bagaimana—dalam praktiknya—konsep *wilâyah al-faqîh* ini memodifikasi sistem republik yang dianut?

Untuk bisa menguraikan modifikasi-modifikasi tersebut, beberapa hal di bawah ini perlu dipahami terlebih dahulu. Lepas dari pemilihan sistem republik, pada hakikatnya RII dirancang untuk menerapkan unsur-unsur asasi sebuah sistem demokratis. Yang terpenting di antaranya RII menerapkan sistem pemilu untuk membentuk tak kurang dari tiga lembaga tertingginya. *Pertama,* pemilu—seperti disinggung di atas—untuk

16 *Farabi's Political Philosophy and Shi'ism*, h. 63.

membentuk Dewan Ahli *(Majlis-i Khubregan)*. *Kedua*, dalam sistem RII, pemilu juga dilakukan untuk memilih para anggota parlemen, yakni Dewan Permusyawaratan Islam (*Majlis-i Syûrâ-yi Islâmi*) sebagai lembaga tertinggi negara yang dipilih langsung oleh rakyat dalam suatu pemilu berdasarkan sistem distrik. (Bahkan, meskipun RII menganut sistem presidensial, pemilihan menteri-menteri sebagai pembantu presiden harus mendapatkan *approval* dari parlemen—sering sekali lewat suatu perdebatan panjang di parlemen.) *Ketiga*, pemilu untuk memilih presiden secara langsung. Di luar itu, Konstitusi RII juga mewajibkan pemungutan suara secara langsung oleh rakyat—referendum—dalam penetapan perundang-undangan yang berkaitan dengan masalah ekonomi, politik, dan sosial budaya yang amat penting.

Nah, seperti diketahui, dalam suatu sistem republik yang di dalamnya parlemen beranggotakan orang-orang yang dipilih oleh rakyat, lembaga ini adalah lembaga legislatif tertinggi negara yang tidak bertanggung jawab terhadap siapa pun kecuali kepada rakyat. Dengan kata lain, lembaga ini bebas membuat legislasi dan hanya terikat pada aspirasi rakyat sebagai pemegang kedaulatan penuh. Sementara, menurut penafsiran para pemimpin Revolusi Islam di Iran, sumber legislasi adalah syariah. Legislasi ekstra-syariah, kalaupun diterima, harus merupakan turunan atau pengembangan dari syariah, atau setidaknya tidak bertentangan dengannya.

Di sini muncul persoalan, bagaimana agar legislasi ekstra-syariah ini tidak bertentangan dengan syariah. Caranya adalah dengan memperkenalkan suatu konsep yang biasa dikenal sebagai Dewan Wali (*The Council of Guardianship*), yang di Iran disebut *Shura-ye Negahban*.[17] Artinya, perundang-undangan yang sudah disetujui oleh parlemen baru menjadi sah hanya dengan persetujuan Dewan Wali. Dalam sistem politik di RII, setengah anggota dewan ini—yakni enam orang *faqîh*—dipilih oleh *walî faqîh*. Setengah anggota yang lain meliputi enam ahli di bidang hukum (nonkeagamaan) yang dipilih oleh parlemen. Penentuan apakah suatu perundang-undangan yang telah disahkan oleh parlemen sesuai dengan

---

17 Dewan Wali ini sama sekali bukan merupakan inovasi para pemimpin Iran. Dewan Wali yang sama juga ditemui dalam banyak sistem di negara lain, termasuk di negara-negara maju. Sebagai contoh, Prancis dengan Dewan Konstitusinya ataupun, dalam bentuk lain, Republik Federal Jerman dengan Mahkamah Perwalian Konstitusi, ataupun diberikannya wewenang sejenis pada Mahkamah Agung di AS.

peraturan Islam atau tidak, bergantung pada mayoritas *faqîh* (saja) dalam Dewan Wali, sementara penentuan apakah perundang-undangan tersebut sesuai dengan konstitusi atau tidak, memerlukan suara mayoritas dari semua anggota Dewan Ahli.

Lalu, kepada siapa presiden bertanggung jawab? Sebagai pemimpin yang dipilih oleh rakyat, presiden lazimnya bertanggung jawab kepada rakyat, yakni kepada parlemen yang juga dipilih rakyat. Akan tetapi, menurut pemahaman para Bapak Revolusi Islam di Iran, di dalam sistem kepemimpinan Islam wewenang parlemen untuk meminta pertanggung-jawaban presiden bukan tidak terbatas. Pada akhirnya presiden harus bertanggung jawab kepada imam, atau yang di dalam sistem ini disebut sebagai *walî faqîh* (Pasal IX, ayat 122). *Walî faqîh*, melalui Dewan Wali dalam sistem pemerintahan RII, bukan saja memiliki wewenang untuk meng-*approve* atau tidak meng-*approve* calon presiden, ia sekaligus berwenang untuk memecat presiden dalam hal presiden dianggap tidak kapabel, setelah mendapatkan rekomendasi Mahkamah Agung. Kekuasaan *walî faqîh* dalam hal seperti ini pernah diterapkan oleh Ayatullah Khomeini ketika ia memecat Abol Hasan Bani Sadr, presiden saat itu.

Iran tampak sekali mewakili bentuk pemikiran tertentu dalam Islam yang menganggap negara di dalam Islam sebagai ditujukan untuk mencapai sasaran-sasaran yang tak semata-mata bersifat duniawi (materialistik). Meskipun demikian, dalam praktiknya hal itu tampaknya tidak hendak dicapai lewat sesuatu yang dalam kosa kata politik disebut sebagai teokrasi, melainkan lewat suatu mekanisme semacam nomo-demokrasi (gabungan antara sistem berdasarkan nomokrasi atau kekuasaan berbasis kedaulatan hukum demokrasi). Atau, kalau mau, sebut saja "teodemokrasi". Ini merupakan sistem politik yang menggabungkan pemerintahan oleh hukum Tuhan atau syariah dengan demokrasi yang mengandalkan partisipasi masyarakat atau orang banyak. Seperti namanya, sistem politik ini merupakan hasil proses dialog antara sistem nomokrasi atau "teokrasi" dengan demokrasi.

Pertanyaannya adalah, bagaimana mungkin dua konsep yang sepintas tampak bertentangan ini dapat dipertemukan? Nomokrasi-syariah didasarkan atas kemutlakan wahyu, sementara demokrasi berbasis relativitas manusia. Jawabannya, pertama sekali, adalah bahwa Islam tegas menolak

teokrasi jika sistem ini dipahami sebagai kekuasaan oleh orang-orang atau suatu kelompok yang mengklaim sebagai wakil atau suara Tuhan yang mutlak (absolut), yang bebas dari kesalahan dan/atau yang sabdanya berarti hukum yang tak bisa ditawar dengan cara apa pun. Pada puncaknya sistem "teokrasi" Islam bukan berlandaskan pada orang, melainkan pada hukum (syariah). Penguasa, meskipun ia seorang ahli hukum (*faqîh*) tertinggi, bukanlah wakil atau suara Tuhan sedemikian. Ia dipilih berdasarkan kualifikasi-kualifikasi tertentu yang sedikit-banyak bersifat relatif. Ia tidak *ma'shum* (*infallible*). (Bagaimana mungkin seorang *faqîh* bersifat *ma'shum* dalam arti ini jika bahkan keputusan para nabi dan para imam pun diketahui secara luas bisa dipertanyakan dan juga bahwa mereka mengambil keputusan secara musyawarah dengan para pengikutnya?) Seorang *walî faqîh* atau sekelompok anggota Dewan *Faqîh* selalu dapat dianggap salah, dan keputusannya bisa dipersalahkan meskipun hanya oleh institusi lain tertentu yang diakui oleh Konstitusi. Dalam Konstitusi RII, secara eksplisit dinyatakan bahwa "*walî faqîh* setara dengan seluruh warga negara selebihnya di mata hukum" (Pasal VIII, ayat 107). Lebih dari itu, *walî faqîh* atau Dewan *Faqîh* diangkat dan bisa diberhentikan oleh Dewan Ahli yang *nota bene* dipilih oleh rakyat (ayat 111).[18] Yang kedua, bagi orang beriman, pandangan dikotomis seperti ini sulit diterima. Bagi mereka, segala yang datang dari Tuhan adalah sesuai dengan fitrah (kecenderungan asasi) manusia. Artinya, mesti tidak berbenturan dengan pemikiran manusia. Meninjau peristilahan teologi, wahyu yang *qath'i* (*valid*) tidak mungkin bertentangan dengan hasil penalaran (akal) yang *qath'i* pula. Bagi setiap Muslim yang rasional, apa yang dikatakan sebagai sesuatu yang baik oleh Tuhan pasti baik menurut akal; sedangkan yang dikatakan buruk oleh Tuhan pasti buruk pula menurut akal. Demikian pula sebaliknya.[19] Keberadaan syariah yang bersifat keilahian dan pengakuan atas wewenang

---

18 Dalam bukunya berjudul *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius* (Mizan, Bandung, 1990, h. 210) Mark Juergensmeyer menyatakan bahwa "... sekalipun dengan keterlibatan mereka (para ulama—Ym.), Iran bukanlah sebuah teokrasi ...." Karena, menurut Juergensmeyer, meskipun "Konstitusi Iran telah menciptakan dengan model-Islam raja-filosof (*a la*) Plato, ia menempatkan pemimpinnya (*walî faqîh*) dalam sistem parlementer modern." (h. 209).

19 Untuk pembahasan mengenai teokrasi dan demokrasi dipandang dari sudut ini, lihat Muhammad Taqi Ja'fari (seorang ulama-filosof kontemporer dan murid Ayatullah Khomeini), "Theocracy and Democracy", Jurnal *Al-Tawhid*, jil. 1 No. 1, Muharram 1404 H. Lihat juga wawancara dengan Murtadha Muthahhari—lagi-lagi murid-terdekat Ayatullah Khomeini—dalam *The Concept of Islamic Republic*, Bonyad Be'thet, Teheran, 1982.

para *fuqahâ'* untuk menerapkannya diperlukan mengingat, pada kenyataannya, kehendak rakyat—meskipun kesepakatan orang banyak amat dipujikan—tak bisa dijamin bebas dari kesalahan.

Lagi pula, tanpa menjadi ahli tafsir pun kita tahu bahwa Al-Quran memberikan penekanan yang seimbang baik kepada *syura* (musyawarah) maupun kepada otoritas (*ulu al-amr, ulu al-albab, 'ulamâ'*), yaitu individu atau kelompok yang memang benar-benar memiliki kualifikasi menjadi pemimpin. *Last but not least,* meskipun kebenaran syariah bersifat mutlak, pada dasarnya Islam tak memiliki institusi—semacam kepausan—yang memiliki wewenang untuk mengklaim kebenaran tunggal dan statis dalam penafsiran dan penerapan syariah. Syariah, yang dikodifikasikan dari teks-teks sakral Al-Quran dan Sunnah, pada kenyataannya terbuka untuk interpretasi terus-menerus.[20] Kegamangan untuk menerima sistem teo-demokrasi tampaknya terutama disebabkan oleh kenyataan bahwa selama ini banyak orang sudah memiliki persepsi bahwa dalam sistem politik tidak ada pilihan ketiga selain otoritarianisme absolut atau demokrasi.

Dalam eksperimen "teodemokrasi" atau nomodemokrasi di Republik Islam Iran, *wilâyah al-faqîh*—antara lain melalui Dewan Wali—merepresentasikan otoritas (*ulu al-amr, ahl dzikr, ulu al-bab, 'ulamâ'*), sementara parlemen dan mekanisme pemilu, merupakan representasi musyawarah. Memang muncul masalah pada tahun-tahun pertama Revolusi. Dalam banyak kasus, RUU yang diajukan oleh parlemen mentok di Dewan Wali. Akibatnya, banyak RUU yang tidak bisa menjadi undang-undang. Melihat kenyataan seperti ini, Ayatullah Khomeini tidak lantas segera mengeluarkan fatwa yang memihak, tetapi membentuk suatu dewan lagi yang disebut *Shura-ye Maslahât* (*the Council of Expediency*), sebuah dewan yang berfungsi sebagai semacam badan pekerja yang anggotanya terdiri dari Dewan Wali dan dan anggota parlemen, yang memiliki wewenang-akhir dalam hal terjadi perbedaan pendapat di antara kedua lembaga yang disebut terdahulu.

---

20 Kenyataannya, *walî faqîh* RII yang sekarang—Ayatullah Ali Khamene'i yang *nota-bene* adalah murid Ayatullah Khomeini dan menjadi *walî faqîh* oleh dukungan gurunya itu—telah mengeluarkan fatwa-fatwa yang tidak sepenuhnya sama dengan pendahulunya. Bahkan dalam Konstitusi RII sekarang, sang *walî faqîh* telah meminta agar wewenang seorang *walî faqîh* untuk membubarkan parlemen dicabut dan, dengan demikian, membatasi kekuasaannya sendiri.

Kesimpulan

Di samping memang memiliki persamaan-persamaan, tidak boleh diabaikan adanya perbedaan—barangkali fundamental—antara penguasa-nya Al-Farabi dan *walî faqîh*-nya Ayatullah Khomeini. Sementara penguasa menurut Al-Farabi adalah filosof-raja, yang menguasai kearifan teoretis dan praktis, sehingga mampu mencapai keadaan menyatu dengan akal aktif, Ayatullah Khomeini menyatakan bahwa *faqîh*-nya adalah orang "yang mengetahui hukum dan keadilan. Dalam hubungan ini, masalah lainnya tak penting atau tak ada relevansinya. Mengetahui natur malaikat, misalnya, atau sifat-sifat Pencipta Swt., tak ada relevansinya dengan masalah kepemimpinan".[21]

Kiranya muncul spekulasi, apakah pernyataan Ayatullah Khomeini ini merupakan ungkapan simplistis yang bersifat retoris. *Pertama*, syarat kedua *walî faqîh*, menurut Ayatullah Khomeini, adalah adil (*'adalah*) yang diberi arti "unggul iman dan moralnya". Paling tidak dua buku, sepengetahuan saya, yang diterbitkan segera setelah kemenangan Revolusi[22] mengaitkan aspek politis kewalian dengan aspek spiritual kewalian, dan menjadikan *'adalah* meliputi sifat-sifat mistikal juga. *Kedua*, pada tahap tertentu dalam uraiannya mengenai *wilâyah faqîh*, Ayatullah Khomeini lebih memilih mengungkapkan syarat pertama *walî faqîh* itu sebagai memiliki pengetahuan mengenai agama dan bukan semata-mata pengetahuan mengenai hukum. *Ketiga*, kebanyakan orang yang menulis tentang kepribadian Ayatullah Khomeini berpendapat bahwa aura mistikal dan spiritual Khomeini, belum lagi aura mesianistiknya, tak kurang—jika tak malah lebih—krusialnya dibanding dengan kemampuan legal dan politiknya

---

21 Kendatipun menurut Najjar ("Farabi's Political Philosophy and Shi'ism", *op. cit.*), sekalipun ada kesepakatan (dalam beberapa hal), ada perbedaan dalam hal asal-usul kearifan imam-imam dalam versi Al-Farabi dan Syi'ah. Sementara kecerdasan atau kearifan imam Syi'ah berasal dari Tuhan, kearifan penguasa tertingginya Al-Farabi merupakan kearifan manusiawi. Kenyataannya, seperti yang dapat dilihat dari kutipan saya mengenai sifat-sifat penguasa tertingginya Al-Farabi, "dia adalah orang yang patut dikatakan bahwa dia (imam) menerima wahyu". Bahkan yang lebih jelas daripada pernyataan itu adalah, Al-Farabi menulis dalam *The Book of Religion* (Kitab Agama), yang diterjemahkan ke bahasa Inggris, oleh Charles Butterworth, bahwa "melalui wahyu dia (penguasa pertama kota utama) menggariskan tindakan dan pendapat."

22 Murtadha Muthahhari, *Master and Mastership be that Foundation*, Teheran, 1982 dan Ain Najaf, *Qiyâdah Al-'Ulamâ' wa Al-Ummah Al-Imâmah*, Baradan, 'ilmi, t.t.

dalam keberhasilannya memobilisasi loyalitas bangsa Iran. Ayatullah Khomeini sendiri tentunya menyadari sekali kenyataan ini.[23]

Kendatipun pengetahuan yang harus dikuasai *walî faqîh* harus kita definisikan sebagai pengetahuan soal hukum saja, persyaratannya masih sesuai sekali dengan deskripsi Al-Farabi mengenai pengaturan terbaik-ketiga untuk penguasa. Menurutnya, penguasa harus tahu soal hukum yang telah digariskan oleh penguasa-penguasa sebelumnya. Selain itu, dia sendiri juga harus bajik dan mampu berpendapat sehat untuk menafsirkan dan menerapkan hukum-hukum tersebut dalam situasi baru, serta memiliki kemampuan persuasif dan representasi imajinatif.[24] []

---

23 Dalam sebuah penuturan yang penulis dengar sendiri dari Seyyed Hossein Nasr, dikisahkan bahwa seorang mullah murid Ayatullah Khomeini suatu hari datang kepada gurunya. Masa itu adalah di antara masa puncak peperangan antara Iran dan Irak. Sang mullah, konon, mengeluh kepada Ayatullah Khomeini tidak dapat tidur dalam beberapa malam belakangan karena memikirkan banyaknya anak muda Iran yang harus mati syahid dalam perang tersebut. Ia pun meminta agar sang Ayatullah menginstruksikan pemberhentian perang. (Pada saat itu, karena terdesak oleh serangan apa yang disebut-sebut sebagai gelombang manusia yang banyak di antaranya adalah anak-anak muda, Saddam Hussein memang beberapa kali menawarkan penghentian perang, tapi Ayatullah Khomeini menolak.) "Kenapa kamu harus bersedih, bukankah Allah sendiri 'tega' mematikan banyak manusia lewat gempa bumi? (Iran memang dikenal sebagai negeri yang sering mengalami gempa besar yang kadang-kadang menelan korban ribuan, bahkan puluhan ribu jiwa.) Padahal, bukankah para anak muda itu mati untuk suatu tujuan yang jelas lagi mulia?" Tak puas mendengar jawaban itu, sang murid pun terus mempersoalkan. Hingga, suatu saat—konon, menurut Nasr—Ayatullah Khomeini menukas, "Sudahlah, saya telah melampaui empat perjalanan (merujuk kepada empat perjalanan yang merupakan siklus paripurna perjalanan manusia menurut Mulla Shadra Syirazi)." Kira-kira, Nasr ingin menyatakan bahwa Imam Khomeini mengklaim telah memiliki akses kepada Allah sehingga tahu apa yang dikehendaki Allah untuk dilakukannya. Meskipun Seyyed Hossein Nasr tak menyebut nama mullah tersebut, lewat bacaan saya belakangan, saya mendapati bahwa mullah yang dimaksudnya adalah Mahdi Ha'iri Yazdi, penulis buku *Ilmu Hudhuri*, yang terjemahan-Indonesianya juga telah diterbitkan oleh penerbit buku ini. Meskipun tidak dapat diverifikasi—apalagi sikap yang terkesan "jumawa" seperti ini, meskipun lazim dilakukan oleh para sufi besar, tak tampak sejalan dengan kerendahhatian yang dominan dalam pribadi Ayatullah Khomeini—kisah ini dapat menggambarkan aura mistikal yang ada di seputar sang Imam.

24 *Al-Madhînah Al-Fâdhilah.*

8 Ayatullah Khomeini dan Demokrasi[1]

Demokrasi dalam Wacana Politik Ayatullah Khomeini

Ayatullah Khomeini dalam banyak kesempatan menekankan perlunya partisipasi rakyat dalam memilih para pemimpin. Dalam wasiat-terakhirnya untuk rakyat Iran, *Last Will and Testament*[2], dia mengingatkan bahwa merupakan "tanggung jawab yang berat bagi rakyat" untuk memilih "para ahli dan wakil yang akan duduk sebagai pemimpin atau Dewan Kepemimpinan". Dia menasihati rakyat Iran agar, dalam semua pemilihan, yaitu pemilihan presiden, majelis perwakilan, atau anggota Dewan Ahli, "Kalian harus berpartisipasi .... Kalian semua, kaum *marja'*, ulama, kaum *bazaari,* para petani, pekerja, dan pegawai negeri, bertanggung jawab terhadap nasib negara Islam."

Jauh sebelum itu, ketika pemilu pertama setelah kemenangan Revolusi hendak diselenggarakan, Ayatullah Khomeini menyerukan[3]:

---

1 Dalam menganalisis pemikiran politik Ayatullah Khomeini dalam bab ini, mekanisme demokrasi dipahami menurut sifat-sifat berikut ini: pemikir bebas, kompetisi sedikitnya dua partai politik, pembatasan masa pemerintahan. Ringkasnya, suatu sistem yang memungkinkan rakyat menunjuk pemimpinnya secara bebas untuk memperjuangkan kepentingan mereka.

2 *Demokrasi di Negara-Negara Muslim,* h. 29.

3 Kutipan-kutipan Ayatullah Khomeini tentang demokrasi dalam subbab ini selanjutnya diambil dari Hamid Hadji Haidar, "Democracy: As Seen in the Political Philosophy of Imam Khomeini", *Transcendent Philosophy,* jil. 1, No. 2, September 2000.

"Saya mengajak setiap orang untuk memberikan suaranya kepada Republik Islam. Namun, Anda semua dapat memberikan suara secara bebas. Anda memiliki hak untuk memberikan suara kepada rezim kerajaan, rezim demokrasi, atau rezim apa pun yang ada dalam kotak suara. Anda bebas."[4]

Ketika berbicara tentang sumber keabsahan Dewan Pembentuk Konstitusi atau Majelis Konstituante Republik Islam Iran, Ayatullah Khomeini menyatakan:

"Keabsahan Dewan Pembentuk Konstitusi diwujudkan dengan penunjukan dewan tersebut oleh rakyat. Mekanismenya adalah pemilihan umum yang dilaksanakan secara nasional. Dalam satu mekanisme, rakyat memilihnya secara langsung, dan dalam mekanisme yang lain, rakyat memilih wakil-wakil yang bertindak atas nama mereka. Mekanisme apa pun yang dipakai, hak memilih itu sejatinya ada pada rakyat itu sendiri."[5]

Ketegasannya mengenai hak-hak rakyat dalam memilih pemimpinnya ini terungkap lagi dalam pernyataannya tentang pemilihan kepala-kepala pemerintahan—dalam hal ini kepala negara (presiden), kepala pemerintahan (presiden atau perdana menteri), dan wakil-wakil di lembaga-lembaga perwakilan:

"*Wali faqîh* adalah seorang individu yang memiliki moralitas (akhlak), patriotisme, pengetahuan, dan kompetensi yang telah diakui oleh rakyat. Rakyat sendirilah yang memilih figur mana yang memenuhi kriteria semacam itu. Rakyat sendirilah, sekali lagi, yang harus mengelola urusan-urusan administratif dan bidang-bidang kerja serta urusan-urusan lain dalam pemerintahan mereka. Rakyat berhak memilih sendiri presiden mereka, dan memang sudah semestinya demikian. Sesuai dengan hak asasi

4 *Sahifeh-e Nur*, kumpulan ceramah, tulisan, dan pidato Ayatullah Khomeini, The Center for Cultural Documents of Islamic Revolution, Ministry of Islamic Guidance, jil. 5, h. 238.

5 *Ibid.*, jil. 7, h. 122.

manusia, Anda semua, rakyat, harus menentukan nasib Anda sendiri. Majelis (parlemen Iran) menempati posisi tertinggi di atas semua institusi yang lain, dan majelis ini tidak lain merupakan pelembagaan kehendak rakyat."[6]

Dalam kesempatan yang lain lagi, Ayatullah Khomeini menegaskan bahwa kedaulatan ada di tangan rakyat, dan menolak konsep bahwa kedaulatan ada di tangan sekelompok tertentu (elit) dalam masyarakat:

> "Pemilihan umum tidaklah dibatasi pada sekelompok tertentu dalam masyarakat—entah itu kelompok ulama, partai politik, atau yang lain—tetapi berlaku untuk seluruh rakyat. Nasib rakyat ada di tangan mereka sendiri.[7] Dewasa ini hak pilih ada di tangan rakyat. Dalam pemilihan umum, semua warga negara adalah setara satu sama lain—entah itu presiden, perdana menteri, petani pemilik tanah, atau pedagang. Dengan kata lain, setiap orang, tanpa kecuali, berhak atas satu suara."[8]

Merespons permintaan Paus Paulus VI, yang pada waktu itu hendak menjadi mediator dalam pelepasan sandera di Kedutaan AS di Teheran, Ayatullah Khomeini menyatakan:

> "Tuan Paus perlu tahu bahwa saya tak bisa secara pribadi memecahkan persoalan ini. Saya tak ingin memaksakan kehendak saya atas rakyat, dan Islam memang tak mengizinkan kami untuk menegakkan kediktatoran. Kami mengikuti (hasil) pemilu di negeri kami, dan bertindak sejalan dengan pandangan rakyat. Kami tak mempunyai hak. Tuhanlah yang telah memberikan hak sedemikian kepada kami. Dan Nabi pun tak pernah

---

6 *Ibid.*, jil. 17, h. 160.

7 *Ibid.*, jil. 18, hh. 245 dan 246.

8 *Ibid.*, h. 203.

mengizinkan kami untuk memaksakan gagasan-gagasan kami kepada kaum Muslim."[9]

(Yang tak banyak disebut orang adalah adanya versi yang menyatakan bahwa sebenarnya Ayatullah Khomeini bukan saja tidak berada di balik tindakan penyanderaan itu, ia bahkan dikabarkan secara pribadi tak sepenuhnya setuju kepada langkah yang dilakukan oleh mahasiswa "garis keras" ini, betapapun mereka menggunakan nama "Mahasiswa Pengikut Jalan Imam".)

Dalam hal tujuan, sejumlah kalangan melihat demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang mempromosikan kesetaraan, kebebasan, penghormatan atas hak pribadi, kesejahteraan umum, dan sebagainya.[10] Ciri khas demokrasi adalah bahwa ia mewujudkan suatu nilai atau tujuan melalui pemerintahan rakyat. Menurut teori ini, pemerintahan demokratis adalah pemerintahan yang paling optimal dalam menjamin kesejahteraan umum, jauh berbeda dengan pemerintahan despotik yang di dalamnya kehendak seorang individu atau sekelompok-kecil individu menentukan nasib seluruh masyarakat.[11] Ayatullah Khomeini tampaknya mengapresiasi demokrasi dan mendefinisikannya sebagai pemerintahan yang membawa kepada kebebasan, keadilan, dan kesejahteraan umum. Dalam salah satu pidatonya, sebelum kemenangan Revolusi Islam di Iran, ia menyatakan:

---

9 Kasem Ghazi Zadeh, "General Principles of Imam Khumayni's Political Thought", *Message of Thaqalayn*, jil. 2, No. 2 dan 3. Dalam kaitan ini, ada juga anekdot yang menarik yang mengandung makna sama dengan apa yang disampaikan oleh Ayatullah Khomeini kepada Sri Paus di atas. Suatu kali—pada tahun-tahun awal Revolusi—terjadi protes di Azerbaijan terhadap apa yang dianggap sebagai pemberian kekuasaan yang terlalu besar kepada *walī faqīh*. Kebetulan, ulama yang berpengaruh di wilayah itu adalah Ayatullah Syari'at Madari, seorang ulama yang bahkan lebih senior daripada Ayatullah Khomeini sendiri. Untuk meredakan protes tersebut, Ayatullah Khomeini mengundang Ayatullah Syari'at Madari. Setelah bertemu, Ayatullah Khomeini pun menanyakan kepada seniornya itu tentang kemauan para pemrotesnya. "Mereka ingin agar dengan kekuasaanmu engkau mengubah draf konstitusi yang akan memberikan kekuasaan terlalu besar kepadamu." "Wah, bagaimana ini?" tukas Khomeini, "di satu sisi kamu ingin agar kekuasaanku dikurangi. Tapi, di sisi lain, engkau justru meminta agar aku memaksa rakyat dengan kekuasaanku agar mereka mengubah keinginan mereka?" Dengan ini Ayatullah Khomeini menyindir paradoks dalam protes orang kepadanya: mereka seolah-olah menginginkan agar sistem pemerintahan bersifat lebih demokratis, tetapi mereka mendorong agar untuk mencapainya diambil cara-cara yang justru melanggar demokrasi itu sendiri.

10 David Held, *Models for Democracy*, Polity Press in association with Basil Blackwell, 1987, h. 16.

11 Lain Mclean (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1996, h. 135.

> "Dengan rahmat Allah Swt., kita tidak akan berhenti berjuang hingga kita dapat menjatuhkan pemerintahan imperialistik yang reaksioner ini dan menegakkan pemerintahan Islam yang adil. Kita akan meneruskan perjuangan ini hingga suatu pemerintahan demokratis—dalam makna yang sebenarnya—berhasil menggantikan rezim yang despotik."

Ia pun menyatakan bahwa di dalam Republik Islam,

> " ... Ada kebebasan; ada kemerdekaan. Rakyat, dalam semua segi kehidupan, harus hidup nyaman dan sejahtera .... Dalam Republik Islam itulah keadilan Islam diwujudkan."[12]

Tentang pemilihan umum yang bebas, sang Ayatullah memandang bahwa rakyat bebas memilih, terutama karena kebebasan memilih itu merupakan fenomena yang telah ada sejak permulaan Islam. Ia berulang-ulang mengingatkan para ulama dan rakyat untuk mempergunakan hak pilih mereka dengan bijaksana, dan menentang penguasa yang mencegah penyelenggaraan pemilihan umum secara bebas:

> "Pada saat referendum diumumkan (untuk menentukan bentuk pemerintahan baru di Iran setelah kemenangan Revolusi Islam—Ym.) suara saya adalah untuk Republik Islam. Mereka yang mengikuti Islam sudah semestinya memberikan suaranya untuk Republik Islam. Namun, pada praktiknya, rakyat bebas untuk memberikan suaranya kepada pemerintahan imperialistik atau pemerintahan model Barat. Kebebasan memilih telah diakui keberadaannya sejak awal Islam.[13] Ulama dan rakyat harus menolak campur tangan siapa pun yang menghalangi kebebasan rakyat untuk memilih secara bebas.[14] Sekarang ini, hak pilih itu ada di tangan rakyat sendiri. Tidak ada orang yang berhak memaksa orang lain dalam soal hak pilih. Dalam Islam, penguasa

---

12 *Shahifeh-e Nur*, jil. 5, h. 279.

13 *Ibid.*, jil. 5, h. 130.

14 *Ibid.*, h. 122.

tidak diperbolehkan memaksa siapa pun dalam soal hak pilih dan hak perwakilan ... karena rakyat adalah bebas."[15]

Dalam konteks ini, Ayatullah Khomeini percaya pada keniscayaan kompetisi di antara partai-partai politik yang sama-sama beraliran Islam dan berwatak revolusioner, serta nilai-lebih pluralisme:

"Partai-partai Islam mengajak orang kepada Tuhan dan tidak kepada nafsu. Tidak semua partai itu baik atau buruk. Kriteria suatu partai—yang terpenting di antaranya—adalah ide tentang suatu partai *per se*.[16] Di negara Islam, ijtihad (proses penurunan hukum-hukum Tuhan melalui argumentasi dan penalaran) harus terbuka bagi semua orang. Revolusi Islam dan negara Islam—sesuai dengan wataknya sendiri—menghendaki bahwa gagasan-gagasan ijtihadi, yang mungkin saling bertentangan satu sama lain, di berbagai bidang, harus dibiarkan bebas berkembang, dan bahwa tidak ada yang mempunyai hak atau kekuasan untuk menghalanginya.[17] Kritik terbuka justru penting untuk mengembangkan masyarakat. Tidak ada orang, berkenaan dengan dirinya sendiri, yang terbebas dari kritik. Secara alamiah, kritik-kritik itu memang beragam, bergantung pada ambisi atau perilaku politik. Jika seseorang atau sekelompok orang berusaha menghalangi atau bahkan menghancurkan pemerintahan (Republik Islam), Islam dan Revolusi akan hancur bahkan sebelum ia terbukti menimbulkan ancaman bagi siapa pun atau apa pun."[18]

Tentang masa jabatan dan pergantian pemerintahan Islam, serta watak kesementaraannya, Ayatullah Khomeini menyatakan:

"Metode imperialistik didasarkan pada prinsip nonkomunikasi. (Padahal) kekuasaan harus berada di tangan rakyat. Ini urusan

---

15 *Ibid.*, jil. 18, hh. 203, 204.
16 *Ibid.*, jil. 17, hh. 132, 133.
17 *Ibid.*, jil. 21, hh. 46, 47.
18 *Ibid.*, h. 48.

rasional. Seorang manusia rasional harus mengakui fakta ini. Di dalam negara republik, hak pilih adalah milik rakyat. Jadi, rakyat dapat mengatakan 'tidak' kepada pemerintah jika menurut mereka pemerintah telah berbuat keliru. Dalam Republik Islam dan sistem *wilâyah al-faqîh*, situasinya bahkan lebih jelas. Artinya, Islam mensyaratkan kemampuan-kemampuan tertentu untuk memerintah rakyat. Dengan demikian, begitu salah satu saja dari persyaratan ini tidak dijumpai, hak memerintah atas rakyat dengan sendirinya batal."[19]

Hanya saja, seperti telah diuraikan dalam bab yang lalu memang perspektif Ayatullah Khomeini tentang demokrasi berbeda dengan demokrasi murni dan demokrasi liberal. Dia meyakini bahwa kebebasan demokratis bergantung pada prinsip-prinsip agama-suci Islam. "Kebebasan mesti dibatasi dengan hukum, dan kebebasan yang diberikan itu harus dilaksanakan di dalam batas-batas hukum Islam dan Konstitusi, dengan cara yang sebaik-baiknya."[20]

Yakni, kehendak rakyat itu harus sejalan dengan kehendak Tuhan. Dan kesejajaran kehendak ini dijaga dengan mekanisme pengawasan *wilâyah al-faqîh* atas pemerintahan. Tentang hal ini, Ayatullah Khomeini menyatakan:

> "Tanpa (pengawasan dari) *wilâyah al-faqîh*, pemerintahan akan menjadi despotik. Jika pemerintahan itu dijalankan tidak sesuai dengan kehendak Tuhan dan jika presiden dipilih tanpa arahan seorang *faqîh*, pemerintahan itu harus dinyatakan sebagai tidak sah. Dan despotisme itu merupakan akibat belaka dari ketidaksahan tersebut. Tunduk pada pemerintahan semacam ini berarti juga tunduk pada despotisme."[21]

Sebaliknya, menurut Ayatullah Khomeini, *wilâyah al-faqîh* tak bisa menjadi suatu kediktatoran.

---

19 *Ibid.*, jil. 3, h. 41.

20 *Ibid.*, jil. 12, h. 180.

21 *Ibid.*, jil. 9, h. 251.

"Isu *wilâyah al-faqîh* bukanlah penemuan Dewan Ahli. Ia merupakan perintah Allah ... Kalian tak perlu takut kepada *wilâyah al-faqîh*. Seorang *faqîh* tak dapat menjadi diktator. Jika seorang *faqîh* bertindak sebagai diktator, ia tak akan dapat mencapai *wilâyah* atas orang-orang."[22]

Ambivalensi dalam Praktik

Dalam kaitan ini, tampaknya ada indikasi bahwa pada akhirnya Ayatullah Khomeini menganggap bahwa Konstitusi Iran yang disahkan oleh Majelis Konstituante tidak memberikan kepada *faqîh* kekuasaan sebanyak yang dikehendakinya. Seperti yang diungkapkannya dalam wawancara dengan Hamid Algar, Ayatullah Khomeini menyatakan:

"Konstitusi memberikan tempat (provisi) tertentu untuk prinsip pemerintahan *faqîh*. Dalam hal ini, menurut saya, ia memiliki kelemahan. Ulama memiliki hak istimewa lebih banyak dalam Islam dibanding dengan yang dinyatakan dalam Konstitusi, dan para anggota Dewan Ahli itu tak berhasil mewujudkan yang ideal karena tidak ingin menantang kaum intelektual."[23]

Algar,[24] dalam upaya menjelaskan pernyataan Khomeini bahwa Konstitusi "menghadapi banyak problem", menulis: "Apa yang diduga keras sebagai aspek-aspek problematis Konstitusi adalah terutama berkaitan dengan fungsi pemimpin dan presiden, dan kesalingterkaitan kedaulatan Ilahiah dan kedaulatan rakyat." Tampaknya Khomeini berpendapat bahwa

---

22 Kasem Ghazi Zadeh, *Ibid.*

23 *Islam and Revolution*, h. 342. Adalah unik untuk melihat bahwa meskipun Ayatullah Khomeini memiliki kekuasaan yang amat besar sebagai seorang pemimpin karismatik dari sebuah revolusi besar—ia tampaknya tak banyak turut campur secara langsung dalam penyusunan draf konstitusi negara yang sedang disiapkan itu. Hal ini terbukti bukan saja dari kenyataan bahwa belakangan ia menyatakan ketakpuasannya terhadap hasil kerja Majelis Konstituante, melainkan juga dari informasi yang diperoleh A.A. Sachedina dari seorang anggota terkemuka Dewan Revolusi yang pada waktu itu berkunjung ke AS bahwa Imam Khomeini tak pernah berbicara tentang *wilâyah al-faqîh* selama penyusunan konstitusi. Bahkan, menurut Bani Asadi, menteri keadilan pada masa Mehdi Bazargan, Ayatullah Khomeini tak menunjukkan keberatan yang jelas, tak juga memaksakan masuknya konsep *wilâyah al-faqîh*, ke dalamnya. (A.A. Sachedina, *op. cit.*, h. 133). Di sini terkandung dua hal yang menarik. *Pertama* isyarat tentang bagaimana Ayatullah Khomeini sebagai pemrakarsa *wilâyah al-faqîh* memandang demokrasi. *Kedua*, bagaimana Konstitusi Iran bisa di-*gol*-kan dan diterima secara aklamasi, walaupun dalam keadaan sesungguhnya Ayatullah Khomeini, sebagai *walî faqîh*, tidak sepenuhnya setuju pada (sebagian) isinya. Ini, pada hemat saya, adalah satu indikasi yang menunjukkan bahwa, kalaupun bukan demokrasi, sistem *wilâyah al-faqîh* pasti bukanlah suatu teokrasi.

24 *Ibid.*, h. 346, catatan 30.

Konstitusi terlalu banyak memberikan kekuasaan kepada presiden yang dipilih oleh rakyat, yang diyakininya seharusnya diberikan kepada pemimpin (*walî faqîh*). Ini tampaknya melibatkan kompleksitas sikap Khomeini terhadap demokrasi.

Hukumat-I Islami tidak berkata apa-apa tentang isu ini. Dalam wawancara dengan Algar itulah, dia mensketsakan gagasan dan sikapnya terhadap demokrasi, yakni ketika ia mengomentari tuntutan kelompok tertentu untuk menjadikan republik ini sebagai "Republik Demokrasi Islam Iran":

> "Rakyat kita tak menghendaki yang seperti ini. Mereka berkata, 'Kami tahu apa Islam itu, dan kami tahu apa artinya republik. Adapun 'demokrasi', ia senantiasa berubah di sepanjang sejarah. Di Barat, demokrasi artinya begini, dan di Timur begitu. Plato menggambarkannya begini, sedangkan Aristoteles begitu.[25] Kami tak mengerti itu. Mengapa sesuatu yang tak kami mengerti muncul di formulir suara untuk kami pilih? Kami tahu bagaimana pemerintahan pada zaman pertama Islam seperti 'Ali ibn Abi Thalib, dan kami juga tahu bahwa kata 'republik' artinya pemungutan suara, dan itu kami terima. Adapun 'demokrasi', kami tak menerimanya, kendatipun Anda mengembel-embelinya dengan 'Islam'.
>
> "Selain ini, seperti saya katakan dalam pembicaraan sebelumnya, mengajarkan 'demokrasi' dan 'Islam' berarti menghina Islam. Karena bila Anda menempatkan kata 'demokrasi' di depan kata 'Islam', itu artinya bahwa Islam tak memiliki apa yang diduga sebagai kebaikan demokrasi. Padahal, Islam sesungguhnya lebih tinggi dibanding dengan segala bentuk demokrasi ...."

Kiranya terasa adanya kemenduaan dalam sikap Khomeini terhadap demokrasi seperti yang dicerminkan oleh kutipan di atas: apakah berarti demokrasi Islam lebih demokratis dibanding dengan demokrasi Barat,

---

25 Khomeini tentunya memahami betul bahwa Plato sangat mengkritik demokrasi dalam *Republik*-nya, meskipun kemudian dalam *Laws* dan *Politicus*-nya ia sedikit berubah pendapat mendukung perpaduan antara monarki atau oligarki dan demokrasi, sehingga lebih mendekatkannya dengan pendapat Aristoteles.

atau bahwa sistem politik Islam tidak sejalan dengan demokrasi, atau ia berbeda dengan demokrasi dan berada di atas demokrasi?[26]

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kiranya perlu kita simak sepucuk surat Khomeini kepada Presiden Republik pada waktu itu, yaitu Khamenei—setelah beberapa tahun perjalanan RII—yang di dalamnya Khomeini menulis:[27]

> "Interpretasi Anda mengenai apa yang saya katakan, sebagai berarti bahwa pemerintah memiliki kekuasaan hanya di dalam (batas-batas yang telah ditetapkan dalam) hukum-hukum syariah (sekunder atau *tsanawiyah*)[28] yang ada saat ini, sepenuhnya bertentangan dengan maksud saya.
>
> "Harus saya nyatakan bahwa pemerintah, yang merupakan cabang dari *wilâyah* Nabi Allah yang merupakan cabang pemerintahan-mutlak Nabi Allah, adalah bagian dari hukum-hukum syariah Islam primer (*awwaliyah*)[29], dan ia memiliki

26 Murtadha Muthahhari, murid terdekat Ayatullah Khomeini, dalam suatu wawancara berupaya untuk menjelaskan makna pernyataan gurunya ini dengan mengemukakan sedikitnya dua alasan. Yang *pertama* adalah terkait dengan perbedaan antara konsep kebebasan dan kedaulatan rakyat dalam sebuah negara Islam dan dalam makna-modernnya di Barat. Yakni, bahwa kebebasan rakyat betapa pun juga, dibatasi oleh aturan-aturan syariah. Sedangkan yang *kedua* merujuk kepada (apa yang diduga oleh Muthahhari sebagai) upaya Ayatullah Khomeini untuk bertenggang-rasa kepada rakyat Iran yang telah berjuang untuk merumuskan identitas-kulturalnya lewat revolusi terhadap upaya westernisasi melalui Syah. Mengingat, kata Muthahhari, "Kebudayaan kita sendiri telah mengandung esensi kebebasan demokratik dan, sebagai demikian, tak ada lagi kebutuhan untuk mengasimilasikan hal yang sama dari kelompok lain." Lihat Murtadha Muthahhari, *The Concept of Islamic Republic*, *op. cit.*, hh. 15-21.

27 Dikutip dalam Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London and New York, 1991, h. 151. Lama sebelum itu, sesungguhnya Khomeini pernah menyatakan hal yang kira-kira sama. Dalam buklet yang diterbitkan dengan namanya di Teheran pada 1978, yang berjudul *Namih-i az Imam Musawi Kashif Al-Ghita* (Sepucuk Surat dari Imam Musawi, Penghalau Ketidakjelasan), dia menulis: "Melindungi Islam merupakan tugas yang lebih penting dibanding dengan shalat, atau berpuasa." (Dikutip dalam Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult, *op. cit.*) Dalam kesempatan lain, dia juga berkata, "Menjaga Republik Islam merupakan kewajiban Ilahiah yang mengatasi segala bentuk kewajiban lainnya. Bahkan, lebih penting dibanding dengan menjaga Imam Zaman (*Imam-e Asr*), karena Imam Zaman sendiri akan mengorbankan dirinya untuk Islam." (Dikutip dalam Arjomand, *The Turban for the Crown, op. cit.*, h. 183).

28 Yakni hukum-hukum yang tidak secara eksplisit ditetapkan dalam sumber-sumber primer hukum Islam: Al-Quran, Sunnah, dan *ijmâ'* para Imam, dan akal dan, karenanya, merupakan hasil penyimpulan atau *istinbath* para ulama yang *qualified*. Hukum-hukum itu umumnya meliputi wilayah yang tidak mengikat atau *mubah* (dilakukan atau ditinggalkan tak memiliki konsekuensi hukum apa pun).

29 Yakni hukum-hukum yang secara "eksplisit" ditetapkan dalam sumber-sumber primer hukum Islam seperti tersebut di atas, sehingga penyimpulannya dapat dilakukan secara langsung darinya oleh para ulama. Ia menyangkut hukum-hukum yang bersifat mengikat seluruh Muslim.

prioritas atas semua aturan sekunder, bahkan termasuk atas kewajiban shalat, puasa, dan haji.

"Pemerintahan Islam secara sepihak dapat membatalkan (bahkan) kontrak-kontrak yang dibuatnya dengan rakyat berdasarkan aturan syariah, kapan pun kontrak itu kiranya bertentangan dengan kepentingan (*maslahat*) negara dalam Islam. Pemerintah juga dapat menghentikan aktivitas apa pun—entah itu aktivitas spiritual atau temporal—selama ia bertentangan dengan kepentingan Islam."

Inilah yang kemudian secara resmi disebut kepemimpinan atau pemerintahan mutlak *faqîh* (*wilâyat-mutlaqa-yi faqîh*).[30]

Dalam konteks ini, Arjomand[31] menyatakan, ada alasan untuk percaya bahwa Khomeini memandang Republik Islam sebagai bentuk pemerintahan yang tepat hanya untuk periode transisi ke pemerintahan Islam yang sebenarnya. Dalam tahap final ini, kedaulatan menjadi milik hierokrasi atas nama Tuhan. Tidak ada ruang bagi kedaulatan rakyat, tidak juga bagi supremasi negara sebagai perwujudan kehendak nasional.

Namun, suatu penafsiran lain yang lebih *fair* kiranya bisa diberikan. Menurut saya, sedikitnya ada dua butir yang bisa disimpulkan dari pernyataan historis Ayatullah Khomeini di atas. *Pertama*, wewenang pemimpin (*walî faqîh*), dalam kasus-kasus tertentu bersifat total atau mutlak. Jangankan berlawanan dengan kehendak rakyat, jika perlu aturan-aturan agama yang sudah disepakati kewajiban penerapannya pun—dan bukan hanya yang termasuk wilayah *mubah* (netral hukum) bisa dilanggar. *Kedua*, bahwa yang menjadi prioritas pertama adalah kemaslahatan (kepentingan) negara Islam. Dengan kata lain, sebuah pemerintahan Islam memang perlu mengikatkan diri pada hukum, juga harus menghargai aspirasi rakyat, tetapi efektivitas penyelenggaraan pemerintahan terletak di atas semuanya itu.

---

30 Menurut Sachedina, melihat makna konsep *wilâyah* tak ada alasan untuk menyatakan bahwa fatwa historis Ayatullah Khomeini ini bertentangan dengan doktrin Syi'ah mengenai soal ini.

31 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, op. cit.*, h. 149. Memang ketika ditanya oleh Algar dalam wawancara-pertamanya (1978) dengan Khomeini, tak lama sebelum Khomeini kembali ke Iran, mengenai program untuk menerapkan hukum Islam, jawaban Khomeini adalah bahwa itu akan berlangsung secara bertahap. (*Islam and Revolution*, h. 324).

Kesimpulan

Nah, setelah semua pemaparan pernyataan-pernyataan Ayatullah Khomeini dalam bab ini, sebuah kesimpulan-tentatif kiranya bisa kita tarik. Besar kemungkinan bahwa, dalam pandangan Khomeini, unsur demokrasi diberi tempat dalam sedikitnya dua aspek. *Pertama*, dalam bentuk pemberian hak bagi rakyat untuk memilih pemimpin-pemimpinnya, baik secara langsung maupun lewat sistem perwakilan, melalui berbagai pemilu yang diadakan. *Kedua*, rakyat diberi hak untuk menyalurkan aspirasinya lewat berbagai saluran yang telah disediakan oleh mekanisme politik dan kenegaraan, termasuk lewat pemimpin-pemimpin yang mereka pilih lewat pemilu tersebut. Di balik itu, pengambilan-pengambilan keputusan—mungkin dengan mengecualikan pengambilan keputusan mengenai hal-hal amat penting yang oleh Konstitusi diamanatkan untuk dilakukan lewat referendum yang melibatkan seluruh rakyat[32]—sepenuhnya merupakan wewenang pemerintah. Lebih dari itu, seperti tampak dari komentar Khomeini tentang Konstitusi seperti tersebut di atas, sebagian besar wewenang itu hendaknya diberikan kepada Sang Pemimpin (*walî faqîh*).[33] Meskipun aspirasi rakyat mendapatkan tempat yang amat penting, posisinya berada di bawah hukum dan, pada puncaknya, di bawah kepentingan negara.

Dengan sekali lagi mengaplikasikan pernyataan Najjar mengenai gagasan imam versi Al-Farabi[34], *wilâyah faqîh*-nya Khomeini memberi *faqîh* kekuasaan besar untuk memerintah dan membuat perundang-undangan. Lebih dari itu, doktrin *wilâyah faqîh*-nya Khomeini hanya makin mendukung pengamatan Najjar mengenai titik penting lain yang menjadi kesepakatan antara Al-Farabi dan Ayatullah Khomeini dalam hal kepercayaan bahwa pemerintahan *'alim* yang masih hidup lebih baik dibanding dengan pemerintahan berdasarkan hukum, ataupun kedaulatan rakyat.

Jika kita ikuti pendapat sejumlah pakar[35], yang melihat demokrasi sebagai memiliki beberapa tingkatan, maka orang boleh jadi dapat melabeli

32 Pasal 59 Konstitusi Republik Islam Iran.

33 *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, h. 29.

34 *Farabi's Political Philosophy and Shi'ism*, h. 63.

35 Lihat Kenneth A. Bollen, *Political Democracy, Conceptual and Measurement Traps: A Studies in Comparative Development*, Spring 1990, hh. 13, 14, 18, 20–23.

"*wilâyah al-faqîh* Ayatullah Khomeini" itu sebagai "(pemerintahan) demokratis". Atau, bisa saja—menurut sejumlah pakar yang lain,[36] yang menganggap mungkinnya sintesis antara (unsur-unsur) demokrasi dan (unsur-unsur) nondemokrasi—melabeli model ini dengan "(pemerintahan) semidemokratis".

Untuk menutup bab ini, baiklah saya kutipkan secara cukup panjang lebar pandangan John L. Esposito dan John O. Voll mengenai sifat demokratis sistem *wilâyah al-faqîh* di Republik Islam Iran. Pandangan ini merupakan kesimpulan pembahasan mengenai Iran dalam buku keduanya berjudul *Islam and Democracy*,[37] yang didasarkan atas berbagai tulisan para ahli Iran mengenai negeri ini.

> "... Dalam banyak segi, republik Islam adalah bentuk pemerintahan yang paling mendekati demokrasi yang pernah dimiliki Iran. Khomeini mendirikan negara Islam melalui konsensus rakyat dan sebagian besar orang Iran masih tetap mendukung rezim itu. Akan tetapi, bagi mereka yang keberatan dengan sempitnya hukum Islam, konsekuensi-konsekuensi itu sangat menakutkan." Banyak orang mungkin memperdebatkan dukungan mayoritas rakyat terhadap rezim itu. Namun, sifat semidemokratisnya sangat jelas. Di satu pihak, Iran telah memfungsikan pembagian kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Ia tetap berdiri setelah Ayatullah Khomeini meninggal, dan telah memilih seorang presiden dan parlemen yang melibatkan perdebatan seru dan, dalam batas-batas tertentu, bebas untuk berselisih pendapat dengan pemimpinnya. Di lain pihak, Iran menikmati pluralisme terbatas. Kebebasan untuk mengungkapkan diri dibatasi oleh ideologi Islam Iran dan kepercayaan bahwa hukum dan nilai-nilai Islam itulah yang merupakan tuntunan bagi masyarakat. Individu, organisasi, partai politik, dan lembaga harus beroperasi di dalam parameter-parameter identitas dan komitmen Islam revolusioner Iran yang sering berubah-ubah. Dengan demikian,

36 Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, The University of Oklahoma Press, Oklahoma, hh. 14 dan 15.

37 Terjemahan bahasa Indonesianya diterbitkan Mizan dengan judul *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*. Catatan kaki dari buku asli, untuk alasan kepraktisan, tidak dikutip di sini.

ideologi dan tuntunan islami dari negara itu berimplikasi pada kontrol negara atas pers dan media massa, serta penerapan aturan yang menetapkan minuman, pakaian (bagi kaum wanita dan kaum pria), dan ibadah. Namun, bahkan di sini, pers, sebagaimana parlemen Iran, sangat beraneka ragam dan, dalam batas-batas tertentu, bersikap kritis sejak soal kepemimpinan dan *land reform* hingga pendidikan, perdagangan dengan Barat, dan kedudukan kaum perempuan.

Sejak awal berdirinya republik Islam itu, betapapun karismatis dan berkuasanya Ayatullah Khomeini, berbagai fraksi ramai bersaing untuk meraih kekuasaan dan, dengan demikian, toleransi pemerintah terhadap pluralisme serta perbedaan pendapat benar-benar diuji. Meskipun kepemimpinan di Iran tetap setia pada Revolusi, perbedaan pendapat dan kebijakan yang penting berlangsung di antara fraksi-fraksi yang bersaing menyangkut isu-isu kebijakan dalam negeri dan luar negeri seperti *land reform*, nasionalisasi, penyebarluasan Revolusi ke luar negeri, dan hubungan dengan Barat. Bahkan, Partai Republik Islam yang didominasi para ulama itu bubar pada 1987 akibat timbulnya pertikaian-pertikaian fraksi.

Upaya-upaya pasca-Revolusi untuk menawarkan dan melaksanakan alternatif Islam bagi program modernisasi Syah itu telah memunculkan perbedaan yang mendalam antara pihak yang mendukung kebebasan sektor swasta dan pihak yang mendukung reformasi sosio-ekonomi radikal melalui kontrol negara atas ekonomi. Tafsir-tafsir yang saling bersaing pun muncul akibat perbedaan tafsir ihwal hukum Islam dan perbedaan kepentingan kelompok yang saling bertentangan. Suara mayoritas dalam parlemen berupaya meloloskan undang-undang yang diharapkan melahirkan reformasi sosial sejati melalui *land reform*, perluasan kontrol negara atas ekonomi, dan pembatasan usaha bebas. Para pedagang, yang telah menjadi tulang punggung finansial bagi para ulama dan Revolusi, bersama dengan para pemilik tanah (di antara mereka itu adalah sejumlah ulama) tegas-tegas menentang upaya semacam itu. Secara efektif mereka melobi Dewan

Pelindung sehingga dewan itu secara konsisten memveto undang-undang reformasi tersebut karena bertentangan dengan hukum Islam. Sementara kaum tradisionalis ini cukup puas dengan mengutip norma-norma yang telah berusia berabad-abad, para tokoh pembaru yang lebih radikal menegaskan bahwa keadaan-keadaan baru itu membutuhkan tafsir-tafsir hukum yang baru pula.

... Evaluasi atas pengalaman Iran sebagai sebuah republik Islam sangat bervariasi, tetapi hanya sedikit yang meragukan bahwa perubahan-perubahan besar telah terjadi. Ketika menilai perubahan-perubahan ini setelah satu dasawarsa kepemimpinan Khomeini, Fouad Ajami, seorang analis yang kritis mengenai struktur negara Timur Tengah, menyatakan, "Iran yang baru telah lahir setelah terjadinya pergeseran kekuasaan politik ... oleh para teokrat dan kelompok mereka .... Jika kita nilai catatannya selama satu dasawarsa, Iran merupakan sebuah negara yang memiliki kecerdikan untuk mengimbangi kegalakannya, sebuah negara yang mampu mengorganisasikan kampanye-kampanye besar, mau melangkah mundur, dan menyesuaikan diri dengan hal-hal yang mungkin dan yang tidak mungkin." Negara yang tercipta melalui revolusi mempunyai kekuatan populis yang istimewa. "Mengingat kecongkakan dan kepongahan Syah, penggantinya yang berserban itu justru mampu memimpin negara yang jauh lebih kukuh. Republik teokratis itu telah menutup kesenjangan yang melumpuhkan antara negara dan masyarakat yang sebelumnya menjadi ciri kehidupan politik Persia." Apakah upaya menjembatani kesenjangan antara negara dan masyarakat ini menandai adanya gerakan menuju sistem politik yang lebih demokratis atau tidak, hal itu masih diperdebatkan. Namun, ia telah memberikan landasan bagi perdebatan publik yang lebih besar dan bagi konsensus yang memungkinkan terjadinya transisi yang sukses menuju era pasca-Khomeini. "Konsensus luas yang memungkinkan terjadinya transisi kekuasaan yang lancar di Iran tercapai pada musim semi 1989 setelah melalui perdebatan terbuka yang luar biasa selama hampir

satu tahun," dan secara tepat diramalkan pada waktu itu bahwa dalam era baru itu, "politik Iran akan banyak diwarnai tawar-menawar intrarezim, perdebatan nasional dan pencapaian serta pencapaian-ulang konsensus yang dapat diterima oleh sebagian besar aktor-aktor penting dan para pendukung mereka."

... Dimensi partisipasi aktif dalam politik Republik Islam tidak mewakili hal yang dapat disebut sebagai "demokrasi liberal". Praktik rezim itu dalam sejumlah bidang tidak sesuai dengan penegasannya sendiri mengenai kebebasan dan hak-hak konstitusional. Namun, dalam konteks sistem politik dan praktik-praktik di wilayah itu, tingginya tingkat partisipasi rakyat patut dicatat. Di kawasan Teluk Persia, dalam pengamatan beberapa orang, banyak orang "percaya bahwa pengalaman Iran membuktikan kesesuaian pemerintahan perwakilan dengan nilai-nilai tradisional yang dihormati. Ironisnya, kerewelan Barat soal hijab cenderung mengabaikan kenyataan bahwa masyarakat Iran secara umum lebih terbuka dan lebih liberal dibandingkan tetangga-tetangga mereka di kawasan Teluk. Bangsa Arab, yang tidak diberi hak suara itu, menyaksikan dalam pemerintahan Islam Iran sesuatu yang tampaknya bisa menjadi contoh bagus bagi demokrasi dalam konteks Islam."

Pengalaman Iran tidak memberikan jawaban pasti bagi persoalan hubungan antara Islam dan demokrasi. Iran memang telah menunjukkan sejauh mana isu-isu seputar partisipasi politik rakyat dan konsensus telah menjadi bagian dari cakrawala politik di Republik Islam Iran, dan dimanfaatkan baik oleh pemerintah maupun pihak oposisi, dan dengan demikian, membuka berbagai jalan untuk mendefinisikan demokrasi. Bagi sebagian orang, pengalaman Iran menegaskan kemungkinan untuk menciptakan suatu demokrasi Islam. Bagi sebagian yang lain, ia hanya menegaskan watak otoriter pranata-pranata dan praktik politik Muslim. []

LAMPIRAN I:

Akal dan Kosmologi dalam Filsafat Menurut Al-Farabi

Emanasi sebagai Basis Kosmologi

Seperti ciri umum filsafat Islam, kosmologi Al-Farabi bermula dengan proses penciptaan alam semesta (*ibdâ'*) yang mengambil bentuk emanasi atau pancaran Ilahi (*al-faidh al-Ilahî*). Alam semesta yang tercipta sebagai hasil proses emanasi ini tersusun dalam hierarki-hierarki. Mulai dari Allah—yang tertinggi, bahkan melampaui batas apa pun—melewati wujud-wujud imaterial murni di bawahnya, hingga wujud paling rendah dari bagian material alam semesta.[1]

Menurut teori emanasi ini, wujud Allah sebagai suatu wujud Intelegensi (Akal) Mutlak yang berpikir—yakni berpikir tentang dirinya, "sebelum" adanya wujud-wujud yang selain-Nya—secara otomatis menghasilkan—(yakni memancarkan). Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*) sebagai hasil "proses"-berpikir-Nya. Menurut sebuah hadis qudsi, Allah Swt. berfirman, "*Yang pertama kali aku ciptakan adalah* al-'aql, *Sang Akal* (*Pertama*)."

Pada gilirannya, Sang Akal—sebagai akal—berpikir tentang Allah dan, sebagai hasilnya, terpancarlah Akal Kedua. Proses ini berjalan terus hingga

---

1 Wujud Allah, sebagaimana wujud-wujud imaterial murni lainnya karena ia imaterial, (dalam filsafat Islam dipersepsikan) sebagai mengambil bentuk akal (*'aql* atau *ruh*). Manusia, sebagai ilustrasi, jika ia dipisahkan dari keberadaan badannya yang material—dan menyisakan hanya aspek wujud imaterialnya—berarti juga identik dengan akal (*'aql* atau *ruh*).

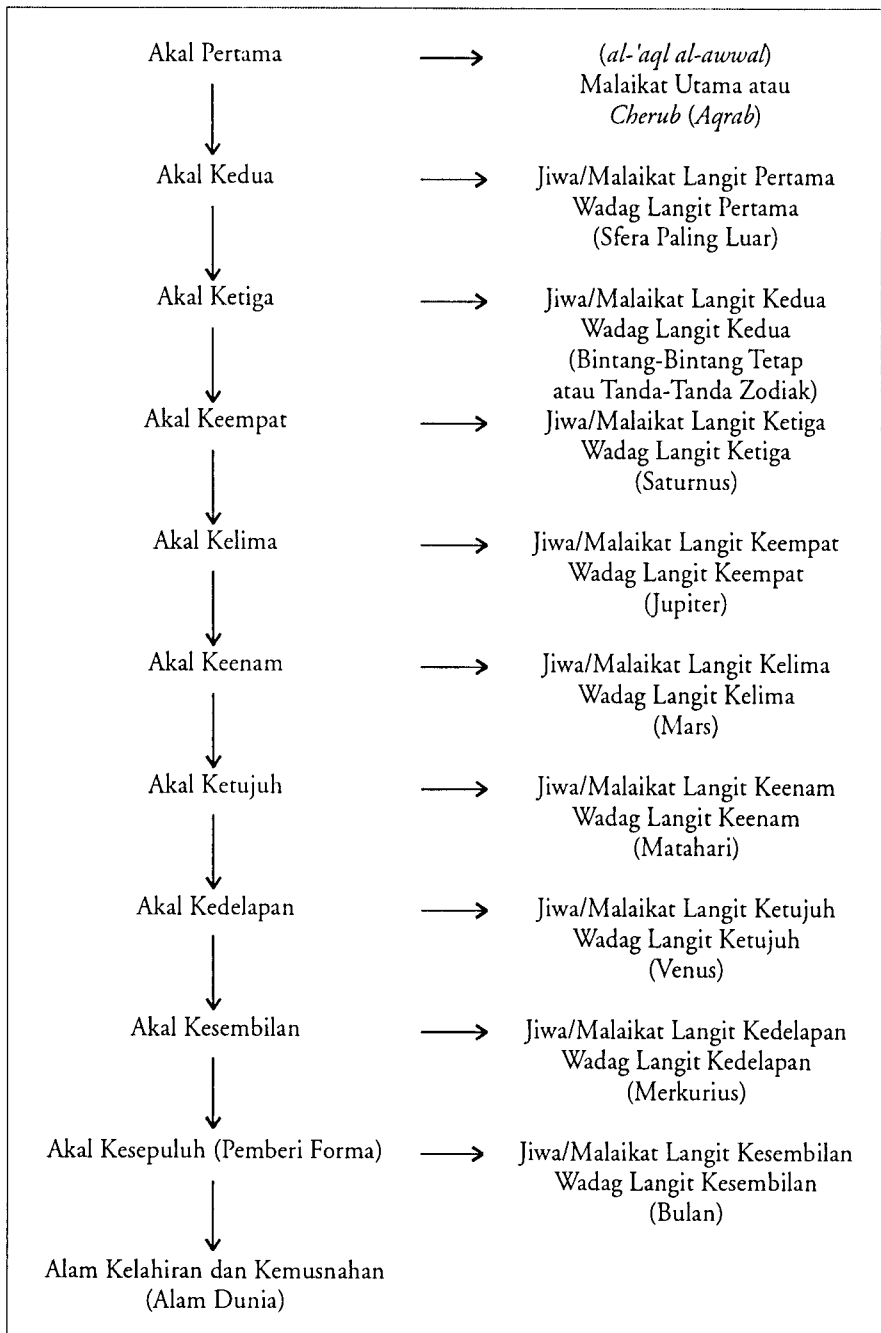
berturut-turut terciptalah Akal Ketiga, Akal Keempat, dan seterusnya hingga Akal Kesepuluh. Akal Kesepuluh ini adalah akal terakhir dan terendah dalam tingkatan tingkatan wujud di alam imaterial.[2]

Pertanyaannya, mengapa proses emanasi berhenti pada Allah Kesepuluh? Jawabannya jauh dari rumit. Hal ini hanya terkait dengan perkembangan astronomi pada era filosof Muslim masa itu—yang diwarnai oleh pandangan Ptolemeus. Dalam astronomi Ptolemeus, planet-planet dipercayai berjumlah sepuluh.

Nah, yang belum disinggung dalam uraian tentang proses emanasi di atas adalah bahwa di samping terciptanya akal-akal tersebut, proses ini juga menghasilkan terciptanya jiwa dan wadag planet-planet.

Untuk menjelaskan masalah ini, marilah kita kembali kepada berbagai tingkatan akal tersebut. Selain berpikir tentang Allah sebagai Sumber Penciptaannya, Akal Kedua juga berpikir tentang dirinya sendiri. Namun, dari proses ini terpancarlah (baca: terciptalah) jiwa dan wadag planet tertinggi—yang pertama dalam tingkatan planet—yang disebut sebagai planet atau langit pertama *(al-sama' al-ûla)*. Selanjutnya, proses berpikir tentang diri sendiri ini dilakukan oleh Akal Ketiga hingga Akal Kesepuluh dengan hasil terciptanya, secara berturut-turut, jiwa dan wadag bintang-bintang tetap (*al-kawâkib al-tsâbitah*), Saturnus (*Zuhal*), dan seterusnya, hingga terciptanya bulan (*al-qamar*) sebagai planet kesembilan dan bumi (*al-ardh*) sebagai planet kesepuluh. (Mengenai tingkat-tingkatan wujud sebagai hasil proses penciptaan berdasarkan emanasi ini selengkapnya, lihat Bagan 1.)

Yang perlu diperhatikan adalah bahwa, berbeda dengan planet-planet lain, planet bumi tak lagi bersifat imaterial murni, tetapi telah merupakan campuran antara yang imaterial (*'aql* atau *rûh*) dengan yang material. Dengan kata lain, semua wujud di bumi merupakan gabungan (komposit) antara materi (*maddah*) dengan forma (*shûrah*)—yang bersifat imaterial. Sebagai ilustrasi yang paling jelas adalah manusia yang merupakan gabungan antara badan atau wadag yang bersifat materi dengan akal atau ruh yang bersifat imateri. Pada dasarnya, seluruh ciptaan—termasuk apa

2 Dalam terminologi Al-Quran disebut sebagai *'âlam al-amr* sebagai berbeda dari alam materi atau *'âlam al-khalq*. Ingat pula ayat Al-Quran bahwa sesungguhnya *"ruh itu adalah termasuk* amar Rabb-*ku"* (QS Al-Isrâ' [17]: 85).

Bagan 1. Emanasi menurut Al-Farabi.

yang selama ini kita anggap benda mati—merupakan gabungan dari materi dan ruh seperti disinggung di atas, jiwa-jiwa. Di bumi ini tak ada materi mutlak ataupun akal atau ruh mutlak. Untuk benda mati, forma (*shûrah*) itulah akal atau ruhnya

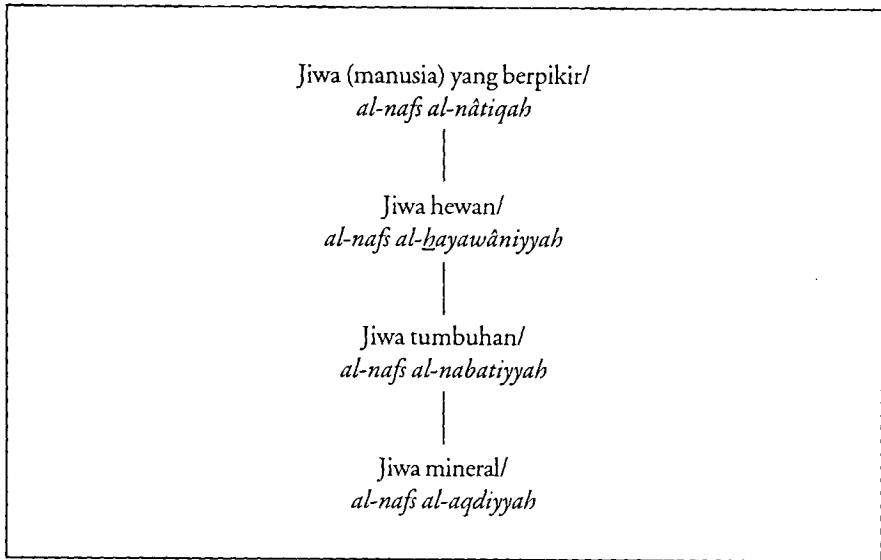
Hieraki wujud seperti inilah yang—seperti diungkapkan sendiri oleh Al-Farabi—mengilhaminya dalam mengembangkan teorinya tentang pengaturan suatu kota atau negara. Kota utama, dalam kaitan ini, diatur berdasarkan tingkatan-tingkatan hierarki yang di dalamnya yang di atas mengatur yang di bawah, secara berturut-turut dan bertahap. Yang paling tinggi adalah Pengatur Utama dan Mutlak sementara yang paling bawah adalah yang diatur secara mutlak. Sementara itu, yang berada di antaranya mempunyai kedua aspek sekaligus: mengatur yang di bawahnya dan diatur oleh yang di atasnya, lihat Bab 3.

Nah, aspek materi ciptaan atau wujud di bumi terbentuk di bawah pengaruh planet bulan. Sementara itu, forma diberikan oleh Akal Kesepuluh. Ini sebabnya Akal Kesepuluh disebut sebagai Pemberi Forma (*Dator Formarum* atau *Wahb Al-Shuwar)* yang sering sekali diidentikkan dengan Malaikat Jibril.

Memang, Akal Kesepuluh, yang juga biasa disebut sebagai Akal Aktif (*al-'aql al-fa'âl*) ini juga ber- "tugas" untuk memberikan—tepatnya, seperti akan kita lihat dalam pembahasan kita tentang akal di bawah ini, mengaktualisasikan—intelek (akal) manusia dan, dengan demikian, "memberi"-nya ilmu (pengetahuan). Yang terakhir ini bisa disebut sebagai pencerahan (*ilhâm*), atau wahyu jika terkait dengan para nabi.

Akal dan Hierarki Maujud

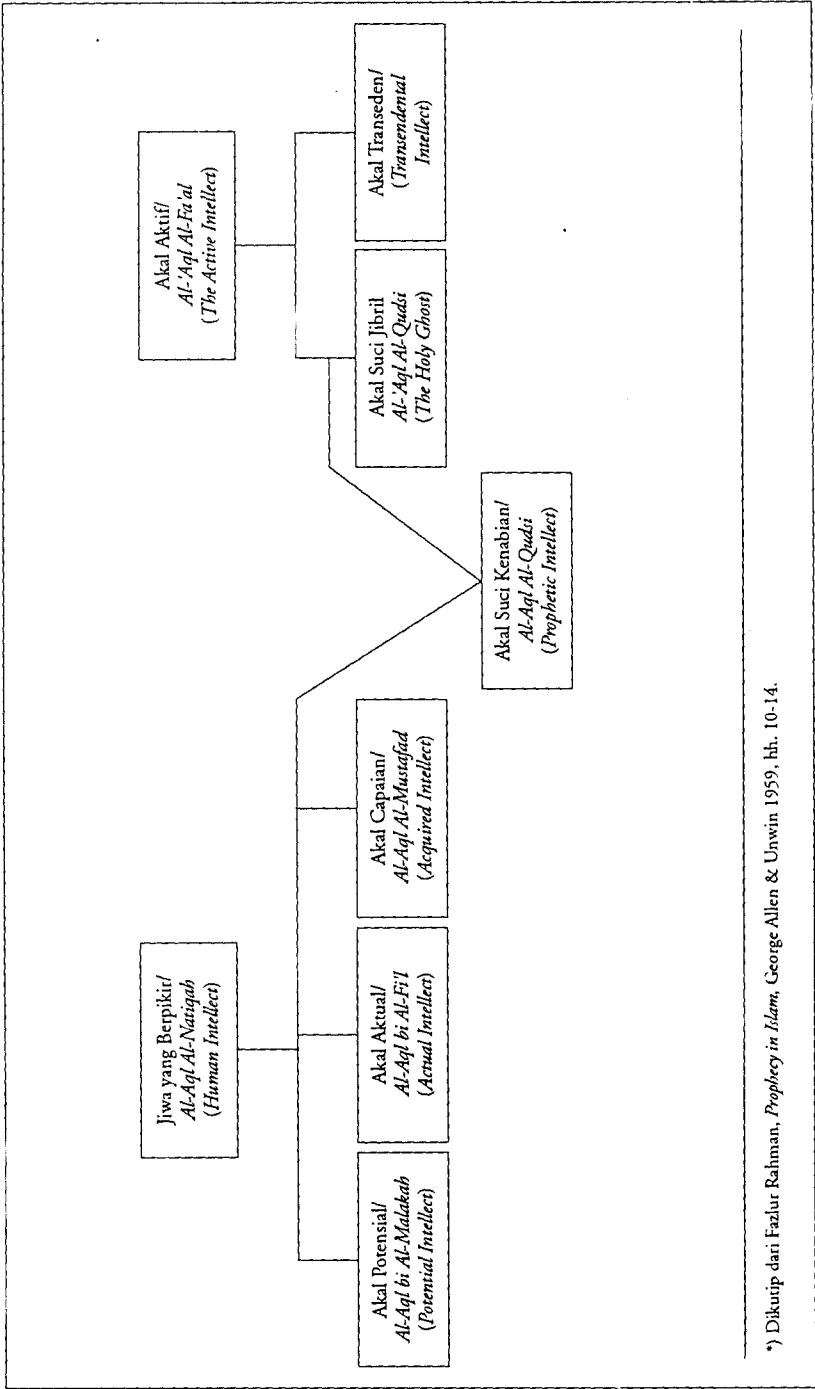
Jika rantai proses penciptaan di alam imaterial bersifat menurun, rantai hierarki maujud di bawahnya—yakni di alam (gabungan antara yang imaterial dan) material—bersifat menaik.

Seperti telah disinggung di atas, yang terendah di alam seperti ini adalah materi murni—yang pada praktiknya tidak ada. Nah, dalam filsafat Islam maujud komposit yang biasa disebut sebagai jiwa mineral (*al-nafs al-aqdiyyah*)—adalah yang unsur materinya relatif paling dominan. Dari sini kita mendapati berturut-turut jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabatiyyah*),

Bagan 2. Tingkatan-tingkatan jiwa manusia.

jiwa hewan (*al-nafs al-ḫayawâniyyah*), dan jiwa manusia yang berpikir (*al-nafs al-nâtiqah*). (Lihat Bagan 2.)

Jiwa yang di atas merupakan pengembangan—sebutlah evolusi, jika mau—dan meliputi jiwa yang lebih rendah. Jiwa manusia, terdiri dari dan meliputi jiwa tumbuhan dan jiwa hewan. Setiap bagian jiwa ini menyumbang pada pada natur manusia. Jiwa tumbuhan menyambung pada aspek vegetatif (nutritif dan apetitif) manusia, sementara jiwa hewan menyumbangkan aspek emosi (*syahwat*) padanya. Akan tetapi, di atas segalanya, manusia adalah hewan yang berpikir (*al-ḫayawân al-nâtiq*).

Yang penting dalam pembahasan kita sekarang ini adalah struktur, tingkatan-tingkatan, dan fungsi unsur-unsur jiwa berpikir (*al-nafs al-nâtiqah*) manusia. (Lihat Bagan 3.)

Tingkatan terendah akal manusia adalah Akal Potensial (*al-'aql bi al-malakah*). Setelah mendapatkan stimulasi dari (persepsi) indriawi, yang kemudian diolah di bagian-bagian akal yang lebih rendah, tertransformasikan menjadi Akal Aktual. Dengan demikian, si subjek berpikir menjadi sadar tentang pengetahuan tertentu. Tetapi, jika dalam Akal Aktual, pengetahuan tersebut masih terdapat dalam keterikatannya dengan

*) Dikutip dari Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, George Allen & Unwin 1959, hh. 10-14.

Bagan 3. Klasifikasi Jiwa Berpikir menurut Al-Farabi.

persepsi indriawi, pada tingkat Akal Aktual, pengetahuan tersebut telah dilepaskan darinya dan dengan demikian menjadi forma (sepenuhnya).

Ketika akal manusia telah mencapai tingkat capaian (*mustafâd*) dan bersifat sepenuhnya formal (berasal dari kata *forma*), terbukalah peluang untuk berhubungan—secara teknis disebut sebagai kontak (*itishâl*)—dengan Akal Aktif yang juga sepenuhnya bersifat formal. Pada saat inilah pencerahan akal manusia oleh Akal Kesepuluh mengaktualisasikan ilmu pengetahuan dan, dengan demikian, manusia menjadi "tahu" atau tercerahkan tentang hal-hal yang belum diketahuinya pada tingkat-tingkat akalnya yang lebih rendah. Inilah suatu jenis ilmu pada tingkatannya yang lebih tinggi, yang biasa disebut sebagai ilham atau wahyu.

Pemimpin utama, atau imam dalam pemikiran politik Al-Farabi, adalah seseorang yang telah mencapai tingkat ini. Bahkan, sebenarnya, kontaknya dengan Akal Aktif berlangsung terus-menerus. Dengan kata lain, Akal Kenabian bersatu dengan Akal Aktif sehingga—pada praktiknya—akal Nabi secara terus-menerus teraktualisasi dan dia pun menjadi mengetahui tentang segala sesuatu: yang lalu, yang sekarang, dan yang akan datang. Dengan demikian, penguasa seperti ini terus-menerus berada dalam bimbingan Tuhan. Dalam istilah teknis filsafat, Akal Aktif telah menjadi forma atas forma (akal)-nya. Dalam hal ini, ia telah menjadi materi bagi wujud komposit yang terdiri dari materi (yang sesungguhnya adalah) forma (Akal)-nya dan forma yang sesungguhnya adalah Akal Aktif itu sendiri.[]

LAMPIRAN II:

Cuplikan Konstitusi Republik Islam Iran

Bentuk Pemerintahan dalam Islam

Dalam pandangan Islam, pemerintah tidak berasal dari kepentingan suatu kelas ataupun mengabdi kepada dominasi perseorangan atau kelompok. Pemerintah lebih mewakili kristalisasi politik yang ideal suatu masyarakat, yang menunjang keyakinan umum dan harapan umum, mengambil suatu bentuk yang terorganisasi untuk memprakarsai proses evolusi intelektual dan ideologis menuju tujuan akhir, yakni pengabdian terhadap Allah Swt. Pemerintah tersebut kini bermaksud menegakkan suatu masyarakat yang ideal dan teladan yang berdasarkan norma-norma Islam. Tugas Konstitusi adalah mencapai sasaran-sasaran ideologis gerakan dan menciptakan kondisi yang terpimpin bagi pembangunan manusia sesuai dengan nilai-nilai Islam yang mulia dan universal.

Dengan memperhatikan kandungan Islami Revolusi Iran, yang gerakannya ditujukan pada kemenangan seluruh *mustad'afin* di atas *mustakbirûn*, Konstitusi menetapkan kepentingan dasar untuk menjamin keberlangsungan Revolusi baik di dalam maupun di luar negeri. Khususnya dalam pembangunan hubungan internasional, Konstitusi akan berjuang dengan gerakan Islami dan populer yang lain untuk mempersiapkan cara bagi bentuk suatu masyarakat dunia tunggal yang sesuai dengan ayat Al-Quran, *"Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku"* (QS

Al-Anbiyâ' [21]: 92) dan menjamin keberlangsungan perjuangan untuk kebebasan seluruh rakyat dunia yang terampas dan tertindas.

Dengan memperhatikan karakter dasar gerakan agung ini, Konstitusi menjamin penolakan semua bentuk tirani intelektual dan sosial serta monopoli ekonomi, dan bertujuan mempercayakan nasib rakyat kepada rakyat sendiri daripada mematahkannya dengan sistem penindasan. Ini sesuai dengan ayat Al-Quran, "*... dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka* (QS Al-A'râf [7]: 157).

Dalam menciptakan, berdasarkan pandangan ideologis, pelbagai infrastruktur dan institusi politis, yakni dasar masyarakat, orang yang pantaslah yang akan memikul tanggung jawab memerintah dan mengelola negeri sesuai dengan ayat Al-Quran, "*bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh* (QS Al-Anbiyâ' [21]: 105).

Perundang-undangan sebagai dasar bagi peraturan-peraturan untuk mengelola masyarakat akan mengacu pada Al-Quran dan Sunnah. Oleh karena itu, pelaksanaan pengawasan yang cermat dan sungguh-sungguh oleh para cendekiawan Muslim yang adil, berilmu, dan sungguh-sungguh (*al-fuqahâ al-'udûl*) sangat diperlukan. Tambahan pula, tujuan pemerintahan adalah membantu perkembangan manusia dalam suatu cara sehingga dia bertambah baik dalam menegakkan perintah Allah sesuai dengan ayat Al-Quran, "*Dan hanya kepada Allah kembali[mu]* (QS Âli 'Imrân [3]: 28) dan menciptakan kondisi yang baik bagi muncul dan berkembangnya kecakapan pembawaan lahir seseorang sehingga dimensi teomorfis manusia diejawantahkan (sesuai dengan perintah Rasulullah Saw., "*Bentuklah dirimu menurut moralitas Allah.*"); cita-cita ini tidak dapat dicapai tanpa partisipasi aktif dan luas semua golongan masyarakat dalam proses pembangunan sosial.

Dengan memperhatikan cita-cita ini, Konstitusi menetapkan dasar keikutsertaan seluruh anggota masyarakat sedemikian rupa di semua tingkatan proses pembuatan-keputusan politis yang menyangkut nasib negara. Dalam hal ini, jalur perkembangan manusia menuju ke kesempurnaan, setiap individu akan terlibat secara pribadi di dalamnya dan bertanggung jawab bagi pertumbuhan, kemajuan, dan kepemimpinan masyarakat. Tepat di sinilah letak realisasi pemerintahan *mustadh'afin* di

bumi sesuai dengan ayat Al-Quran, *"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi"* (QS Al-Qashash [28]: 5).

Wilayâh Faqîh yang Adil

Sesuai dengan prinsip-prinsip kepemerintahan (*wilayah al-'amr*) dan kebutuhan abadi akan kepemimpinan (*imâmah*), Konstitusi memperlengkapi kekuasaan kepemimpinan dengan seorang *faqîh* yang memiliki kualifikasi penting (*jami' al-sharâ'it*) dan dikenal sebagai pemimpin oleh rakyat yang sesuai dengan hadis, *"Pimpinan urusan (umum) ada di tangan mereka yang percaya pada Allah dan dapat dipercaya dalam berbagai hal mengenai yang diizinkan dan dilarang oleh-Nya"* (Tuhaf Al-'Uqul, h. 176).

Kepemimpinan demikian akan mencegah berbagai penyimpangan dari kewajiban Islami mereka yang pokok oleh pelbagai aparat negara.

BAB 1: ASAS-ASAS UMUM

Pasal 1

Bentuk pemerintahan Iran adalah sebuah Republik Islam, disahkan oleh rakyat Iran berdasarkan keyakinan mereka yang telah lama mengenai kedaulatan akan kebenaran dan keadilan Al-Quran, dalam referendum Farwardin 9 dan 10 pada 1358 kalender matahari Islam, sama dengan 1 dan 2 Jumada Al-'Awwal (1399 H [29 dan 30 Maret 1979]) lewat suara mayoritas yang menyetujui dari 98,27% suara yang memenuhi syarat.

Pasal 2

Republik Islam adalah suatu sistem yang berlandaskan keyakinan pada:

1. Ketuhanan Yang Maha Esa (sebagaimana dalam kalimat, "*Tiada tuhan selain Allah*"). kedaulatan eksklusif dan hak mengatur-Nya yang ekslusif, serta keniscayaannya untuk patuh kepada perintah-Nya;
2. Wahyu Allah dan tugas pokoknya dalam menetapkan hukum;

3. Kembali kepada Allah di Alam Baka, dan tugas konstruktif keyakinan ini selama *mi'râj* manusia kepada Allah;
4. Keadilan Allah dalam menciptakan dan mengesahkan;
5. Kepemimpinan (*imâmah*) yang berlanjut dan tuntunan yang abadi, serta tugas-pokoknya dalam menjamin proses revolusi Islam yang tak terputus;
6. Keagungan martabat dan nilai manusia, serta kemerdekaannya, yang bergandengan dengan tanggung-jawabnya kepada Allah; yang di dalamnya kesetaraan, keadilan, dan kebebasan politis, ekonomis, sosial dan budaya, serta solidaritas-nasional dicapai dengan jalan:
   a) *ijtihad*-berlanjut *fuqâha* yang memiliki kualifikasi penting, yang dilakukan berdasarkan Al-Quran dan Sunnah para Ma'sumun 'alaihis-salam; pada mereka yang akan damai;
   b) ilmu dan seni, serta hasil pengalaman manusia yang paling maju, bersama usaha memajukan kesemuanya itu lebih jauh;
   c) pengingkaran semua bentuk penindasan, baik menimpahkan maupun ketundukkan kepadanya; serta dominasi, baik pemaksaan maupun sikap menyerah kepadanya.

Pasal 3

Agar mencapai sasaran yang ditetapkan dalam Pasal 2, pemerintah Republik Islam Iran memiliki kewajiban untuk mengarahkan semua sumber daya ke tujuan berikut:

1. penciptaan suatu lingkungan yang baik untuk pertumbuhan kebajikan moral berdasarkan keyakinan dan kesalehan dan perjuangan melawan semua bentuk kejahatan dan korupsi;
2. peningkatan kesadaran masyarakat di semua bidang melalui penggunaan yang tepat berbagai sarana, termasuk pers, media massa, dan sejenisnya;
3. pendidikan dan pelatihan fisik secara gratis bagi semua orang di berbagai tingkatan, serta fasilitasi dan perluasan pendidikan yang lebih tinggi;

4. penguatan semangat penelitian, penyelidikan, dan pembaruan di semua bidang ilmu, teknologi, dan budaya dan juga studi keislaman dengan mendirikan pusat penelitian dan mendorong para peneliti;
5. pembersihan total imperialisme dan mencegah pengaruh asing;
6. pembersihan semua bentuk kelaliman dan autokrasi, serta semua usaha untuk memonopoli kekuasaan;
7. penjaminan kemerdekaan politis dan sosial dalam kerangka hukum;
8. keikutsertaan seluruh rakyat dalam menentukan nasib politis, ekonomis, sosial, dan budaya mereka;
9. penghapusan semua bentuk diskriminasi yang tak diharapkan dan penentuan kesempatan yang adil bagi semua orang, baik dalam bidang material maupun intelektual;
10. penciptaan sistem administratif yang benar dan menghapus organisasi pemerintah yang berlebihan;
11. penguatan seluruh aspek fondasi pertahanan nasional ke tingkat yang paling tinggi dalam arti pelatihan militer universal demi usaha perlindungan kemerdekaan, keutuhan teritorial, dan tatanan islami negeri;
12. perencanaan sistem ekonomi yang benar dan adil, sesuai dengan kriteria Islam agar menciptakan kesejahteraan, menghapus kemiskinan, dan meniadakan semua bentuk kekurangan makanan, perumahan, pekerjaan, perawatan kesehatan, dan pembagian jaminan kesehatan bagi semua orang;
13. pencapaian swadaya dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, industri, pertanian, dan militer, serta bidang lain;
14. pengamanan beragam hak seluruh warga negara, baik perempuan maupun laki-laki, dan pemberian perlindungan hukum untuk semua orang, seperti kesetaraan semua orang di mata hukum;
15. perluasan dan penguatan persaudaraan keislaman dan kerja sama masyarakat di antara seluruh rakyat;
16. penyusunan kebijakan luar negeri berlandaskan kriteria islami, memiliki komitmen persaudaraan dengan semua Muslim, dan pemberian dukungan sepenuhnya kepada *mustadh'afîn* dunia.

Pasal 4

Semua peraturan dan hukum perdata, keuangan, ekonomi, administratif, budaya, militer, politis dan sebagainya harus berlandaskan kriteria Islam. Prinsip ini berlaku sepenuhnya dan meliputi semua pasal Konstitusi sebagaimana juga ke semua orang dan peraturan lain, dan dalam hal ini *fuqahâ'* Dewan Ahli adalah pewenang tertinggi.

Pasal 5

Selama Kegaiban Wali Al-'Asr (semoga Allah mempercepat kemunculannya kembali), *wilâyah* dan kepemimpinan umat berpindah ke *faqîh* yang adil (*'adil*) dan saleh (*muttaqîn*)—yang sepenuhnya menyadari situasi dan kondisi zamannya, berani, cerdik, dan memiliki kemampuan administratif—yang akan menduduki jabatan ini sesuai dengan Pasal 107.

Pasal 6

Di Republik Islam Iran, urusan negara harus diatur berdasarkan pendapat umum yang diungkapkan melalui pemilihan umum, termasuk pemilihan presiden, anggota Majelis Perwakilan Islam, dan anggota dewan, atau melalui referenda untuk hal-hal khusus dalam pasal lain Konstitusi ini.

Pasal 7

Sesuai dengan perintah Al-Quran yang dikandung dalam ayat "... *sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka*" (QS Al-Syûrâ [42]: 38) badan konsultatif seperti Majelis Permusyawaratan Islam (parlemen), Dewan Provinsi dan Kota, Daerah, Distrik, dan Dewan Desa, dan sebagainya adalah para pembuat keputusan dan aparat administratif negara. Sifat dasar masing-masing, bersama tata cara pembentukannya, yurisdiksinya, dan lingkup kewajiban dan fungsinya ditetapkan oleh Konstitusi dan hukum yang berasal dari Konstitusi.

Pasal 8

Di Republik Islam Iran, *amar ma'ruf nahi munkar* adalah kewajiban umum dan timbal-balik yang harus dipenuhi oleh rakyat dengan menghormati

sesama, oleh pemerintah dengan menghormati rakyat, dan oleh rakyat dengan menghormati pemerintah. Keadaan, batasan, dan sifat dasar kewajiban ini akan diperinci oleh hukum. Ini sesuai dengan ayat Al-Quran, "*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian dari mereka (adalah) penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar*" (QS Al-Fajr [89]: 71).

Indeks